جویا بلوندل سعد

عرب ستیزی در ادبیات معاصر ایران

ترجمه فرناز حائری

بسم الله الرحمن الرحيم

جویا بلوندل سعد

عرب ستیزی
در
ادبیات معاصر ایران

ترجمه‌ی فرناز حائری
بازخوانی نهایی: ناصر پورپیرار

ناشر نتوانست شرح حالی از
نویسنده‌ی کتاب در مراجع موجود
بیابد، که در معرفی صاحب اثر
کمک مؤثری باشد.



نشرکارنگ، تهران، خیابان انقلاب، شماره ۱۴۳۰، تلفن و فاکس: ۶۴۹۲۰۴۹، ۶۴۰۶۱۸۳

جویا بلوندل سعد

عرب ستیزی در ادبیات معاصر ایران

ترجمه‌ی فرناز حائری

بازخوانی نهایی، حاشیه‌نویسی و ویراستاری: ناصر پورپیرار

صفحه آرایی: زهرا سلیمی

چاپ اول: بهمن ماه ۱۳۸۲

چاپ: **کوثر**

لیتوگرافی: پانیذ

صحافی: کوثر

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

شابک: ۷ - ۱۴ - ۶۷۲۰ - ۹۶۴

کلیه حقوق محفوظ است



نشر کارنگ
قیمت جدید:
۵/۰۰۰ تومان

فهرست

مقدمه‌ی ناشر

این کتاب یکی از آخرین آیینه هایی است، که باز هم با دست دیگران، برابر سیمای روشنفکری بی مایه ی معاصر ایران گرفته شده است. خواندن این کتاب افسوس هزار باره را در من زنده کرد که چرا سرنوشت روشنفکری ایران بدان جا کشیده است که هر ارزیابی از آنان با اعلام ندانم کاری و نمایش عیب های‌شان برابر می شود؟!

این کتاب درعین حال که ازسرگردانی روشنفکری ما درتبیین هویت ملی می گوید، به بی‌محتوایی عرب ستیزی گسترده‌ای می‌پردازد که تقریباً سراسر ادبیات معاصر ایران را، تا عالی ترین نمونه های آن، کرم زده ومعیوب کرده است.

خواننده‌ی خردمند، پس از خواندن این کتاب خواهد پذیرفت که قضاوت «جویا بلوندل سعد»، درباره ی بی بنیانی پدیده ی نوظهور عرب ستیزی در میان صاحب نظران سده ی اخیر ایران، کاملاً اصیل است وهنگامی که به مبدأ هدایت این ستیزه ی بی خردانه علیه اقوام بومی عرب خودی و نیز ملت های عرب همسایه و همکیش ایران، یعنی زمان رضا شاه رجوع می کنیم، معلوم می شود که لااقل در موضوع عرب‌ستیزی تقریباً تمام صاحب قلمان ما، در تبعیت و تأیید درخواست های رضا شاه با او همصدا و همراه بوده اند.

وسیع تر شدن این عرب ستیزی در ذهن روشنفکری کم‌توان ایران، در دوران حکومت کنونی، چنان که ظواهر امر نشان می دهد، نوعی اعلام نارضایتی سیاسی است. در واقع روشنفکری غیرمذهبی کنونی، می‌خواهد بار نالایقی در عرض

اندام سیاسی و در جا زدن و پس ماندگی اجتماعی خود در حوادث سده ی اخیر را، بر دوش اعراب پانزده قرن پیش بگذارد و به این بهانه، با ساده ترین صورتی، خود را از معرض پرسش های ملی دور نگه دارد!

بارزترین نشانه ی نالایقی روشنفکری کنونی ما آن جا بروز می کند که می بینیم این کتاب را هم، چون بررسی مسائل تاریخی و اجتماعی و ادبی ایران، دیگران برای ما نوشته اند، تا معلوم شود که صاحب نظران ما به کلی ابتر مانده اند و به پخته خواری اندیشه ی دیگران عادت کرده اند.

راستی به چه دلیل، روشنفکری معاصر ایران از نگاه به خویش در آینه ی زمان هراس می کند، از حوادث غول آسای ملی و منطقه ای و جهانی در سده ی اخیر مطلبی نمی آموزد، بر سر تصورات تلقینی دیگران، که عرب ستیزی یکی از ناباب ترین آن هاست، ایستاده اند؟!

ناصر پورپیرار

فصل اول
مدخل

این کتاب به بررسی تصویر بیگانه‌نمای عرب، در ادبیات فارسی معاصر می‌پردازد و با ارائه‌ی نمونه‌هایی ازمتون ادبی، که به موضوع عرب اشاره دارد، درباره‌ی مفهوم و محتوای این بیگانه انگاری عرب، در پس زمینه‌ی ادبی و اجتماعی ایران بحث می‌کند.

در این پس‌زمینه، تصویر عرب، به طور جدایی‌ناپذیری، هم با تصویر اسلام و هم با بازشناخت هویت ایرانی توأم است. بیگانه ستیزی در این ادبیات، در عین حال، به یک میزان، هم شامل عرب و هم متوجه دنیای غرب است. ظاهراً استیلای تاریخی اسلام، که با ورود عرب به ایران همراه بود، در ذهن روشنفکری ایران، چنان حساسیت‌هایی را، در دوران جدید، برانگیخته است، که ردّ برجسته‌ای از آن، در ادبیات معاصر ایران به وضوح دیده می‌شود. در این آثار، هم در دوران سلطنت و حکومت پهلوی و هم به زمان جمهوری اسلامی، هویت و فردیت ایرانی، مستقلاً و بدون مقدمه چینی درباره‌ی بیگانگی اعراب و غربیان، قابل شناسایی نیست.

مدخل کتاب، شامل اشاره‌هایی به فردیت ایرانی است، ایران را به

عنوان سرزمینی چند نژادی معرفی می‌کند، به پیشینه‌ی رشد ملی گرایی نوع قرن نوزده و بیستمی ایران وارد می‌شود و با بحث تازه‌ای درباره‌ی عرب و ایران پایان می‌گیرد.

فصل دوم، با عنوان «آثار مردان، دیدگاه مردان» و فصل سوم با عنوان «آثار زنان، دیدگاه زنان»، مجموعاً برای اثبات اشارات مدخل تنظیم شده و با تأکید بر دوران پهلوی دوم ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰، کاوشی در آن گروه از رمان‌ها، داستان‌های کوتاه، مقالات و اشعارنویسندگان برجسته‌ی معاصر ایران انجام می‌دهد، که به موضوع عرب اشاراتی دارند. فصل دوم بیش‌تر بر آثار مردانی نظیر محمد علی جمال‌زاده، صادق هدایت، صادق چوبک، مهدی اخوان ثالث و نادر نادرپور و فصل سوم بر آثار زنانی چون فروغ فرخ‌زاد، طاهره صفارزاده و سیمین دانشور متمرکز است.[۱] انتخاب اینان، قرار دادن نام شاخص‌ترین مؤلفین زن و مرد ایرانی این دوره، در فهرست آثار مورد بررسی است. نتیجه‌ی حاصل از مقایسه‌ی آثار این دو گروه، در موضوع کتاب، کاملاً مغایر یکدیگر از کار درآمده است.

فصل چهارم را «مردی میانه رو» نام گذارده‌ام، که به آثار جلال آل‌احمد می‌پردازد، این نام‌گذاری براساس موضع‌گیری میانه‌روانه و برابری است که آل احمد بین ملی‌گرایی ایرانی و تعلق خاطر به‌دین اسلام برقرار کرده است.

فصل پنجم با عنوان «نتیجه» ضمن ارائه‌ی خلاصه‌ای از برآیند فصول کتاب، راه‌های تازه‌ای، از طریق بازخوانی دقیق ادبیات فارسی برای شناخت تلاش هویت یابانه‌ی ایرانی، می‌گشاید.

نقش ادبیات در تقویت ایرانیگری نوین

از اوایل قرن بیستم علاوه بر خداوند، شاه و معشوق، واژه و یا مفهومی

۱. این فهرست اسامی، نیک آشکار می‌کند که روشنفکری ما، حتی در حوزه‌ی ادبیات نیز، بدون ورود به محتوای آثارشان، تا چه حد اندک‌شمارند و در حوزه‌ی تألیفات و تحقیقات اجتماعی غیرادبی، که دیگر در حد هیچ‌اند. (ویراستار)

از ملت نیز در ادبیات ایران ظهور می‌کند؛ اما نمی‌توان تعریف و توضیح دقیق و فراگیری از واژه و مفهوم ملت در این ادبیات به دست آورد. ریشه های این نقص و نایابی را باید در نگرش ادبی، سیاسی، اجتماعی و حتی شخصی مؤلفین این آثار یافت. در این ادبیات آن‌چه آشکارا نمود می‌کند، این است که هویت‌یابی تاریخی، فرهنگی و ملی و توضیح فردیت ایرانی در بین مؤلفین فارس، عرب، ترک و دیگر اقوام ایرانی، سیری یکسان را نمی‌پیماید و نقاط مشترک اندکی دارد.

مثلاً برخورد ادبیات فارس‌ها با عرب، صورت برخورد با قومی بیگانه و متضاد با فردیت و هویت ملی را دارد و ایران را سرزمینی تک قومی و فارس‌ها را نماینده‌ی این قومیت می‌شناسد. شاخه‌ای از این دیدگاه، زبان و نژاد و شاخه‌ای دیگر تاریخ و فرهنگ را دلیل می‌گیرد. هر دو شاخه سرانجام به یک مسیر مشترک منتهی می‌شود، که باید جریان هویت یابی قرن بیستم ایران نام گذارد[1].

برجسته کردن هویت ایرانی از مسیر حقیر شماری دیگران، نه فقط عرب، که غرب را نیز شامل می‌شود. حتی می‌توان گفت که نزد گروهی از نویسندگان معاصر، رنگ بیگانگی غربیان اندکی نیز غلیظ‌تر است.

> «نویسندگان ایرانی در پاسخ به تأثیرات مدرنیته، شاخص‌های غربی را در آثار خود به تصویر کشیده‌اند. این سعی، در نهایت، منجر به بزرگ نمایی تصویر تسلط غرب، در این گونه آثار غرب پذیر شده است».[2]

چنین پیداست که نویسندگان ایرانی، آن‌هنگام که اراده‌ی انتقاد ضمنی و پنهان از سلطنت را داشته‌اند واژه‌ی جایگزین «غرب» و زمانی که قصد رد اسلام و مؤسسات وابسته به آن را کرده‌اند، از واژه‌ی جایگزین

۱ . چنان که مؤلف محترم اشاره می‌کند، این نگاه به هویت ایرانی و این گزینش برتری‌طلبانه‌ی قوم پارس بر سایر اقوام ایرانی، مطلب کاملاً نوی است که هرگز در تاریخ ایران پیشینه‌ای ندارد. (ویراستار)

2. M. R. Ghanoonparvar, **In a Persian Mirror : Images of the west and Westerners in Iranian Fiction** (Austin : university of Texas Press, 1993). See also Mehrzad Boroujerdi, **Iranian Intellectuals and the west : A Study in Orientalism in Reverse** (Albany : State University of NewYork Press, 1993).

«عرب» سود برده اند. این استعاره در هر دو مورد، اشاره به بیگانگانی شمرده می‌شود، که ظاهراً با نفوذ متجاوزانه و تدریجی، سلطه‌ی خود را بر منطقه تحمیل کرده‌اند. با این همه، تأثیر ادبیات معاصر ایران، در انتقال این مفاهیم به گستره‌ی وسیع ملی، بسیار ناچیز بوده، با در نظر گرفتن وسعت بی‌سوادی عمومی، می‌توان گفت که تنها جمع کوچک روشنفکران را دربرگرفته و تحت تأثیر قرار داده است.[۱]

«**در کشورهای در حال توسعه، به دلیل ضعف سیاسی و اقتصادی اندیشمندان پیشرو و درصد بالای بی‌سوادی، روشنفکری نقش مهم و خاصی در زندگی سیاسی این جوامع ایفا می‌کند**... به دلیل تقسیم بندی نادرست کار درجوامع جهان سوم، وظایف چندگانه‌ای برعهده‌ی این روشنفکران است، برای مثال یک نمایش‌نامه نویس ممکن است در عین حال معلم یا پزشک هم باشد؛ شاید از این راه بتوان مهارت‌های اندک این روشنفکری را توجیه کرد. درعین حال فضای بسته‌ی اجتماعی و منع‌های سیاسی در اغلب کشورهای جهان سوم، روشنفکران را به چشم و گوش و زبان جامعه بدل کرده است. پس هر چه مؤسسات اجتماعی به خصوص مؤسسات راهبر درمشارکت سیاسی، ضعیف‌ترباشند، نقش روشنفکران حیاتی‌تر می‌شود[۲ و ۳]».

بدین‌ترتیب نوشته‌های متعددی، از جمله کتاب حاضر، در کار طرح موضوع روشنفکری ایران وپاسخ‌یابی برای پیچیدگی‌های آن بوده است. از جمله موضع ضد سلطنت غالب نویسندگان معاصر ایران، زمانی‌که دربنیان ایده‌ئولوژیک، سلطنت و روشنفکری ایران را همسو و سخت

1. Michael Craig Hillmann "Revolution, Islam and Contemporary Persian Literature," **Iran : Essays on a Revolution in the Making**, edited by Ahamd Jabbari and Robert Olson (Costa Mesa, CA : Mazda, 1981), p. 133.

2. Manochehr Dorraj, **Form Zarathustra to Khomeini : Populism and Dissent in Iran** (Boulder, Co : Lynne Rienner, 1990), p. 116.

۳ . این مطلب اساسی، که در تمام جهان به صحت و اعتبار رسیده، یعنی نقش مثبت دیکتاتوری در بازسازی، تحرک و ارتقاء روشنفکری، در کشور ما درست عملکردی معکوس داشته است. یعنی روشنفکر ایرانی، بی‌مایگی وکم‌کاری خود را، که عامل اصلی آن تبعیت از احزاب و مراکز سیاسی و دولت هاست، به گردن دیکتاتوری و فضای نامناسب فرهنگی می‌اندازند که غالباً خود از عوامل و ابزار بروز آن بوده‌اند. (ویراستار)

متمایل به ملی‌گرایی افراطی می‌بینیم، موجب حیرت بسیار است. بررسی حاضر، که نخستین کوشش در این باره است، تمایلات افسار گسیخته نسبت به ملی‌گرایی را نزد روشنفکری ایران، به وضوح آشکار می‌کند.
مایکل هیلمن دلایلی چند برای ظهور این ملی‌گرایی افراطی در ادبیات معاصر فارسی برمی‌شمارد : از جمله نویسندگان ایرانی معاصر، که خود بخشی از بدنه‌ی روشنفکری ایران‌اند، تحت تأثیر ملی‌گرایی غربی قرار دارند و دیگر این که ادبیات معاصر ایران از آغاز، گرایشی به رآلیسم سیاسی داشته، خود را نسبت به بالا بردن آگاهی‌های عمومی متعهد دانسته است.[۱ و ۲] تم اصلی این ادبیات، ملی‌گرایی فرهنگی است. نویسندگان اغلب این تم را درقالب تصاویری از تاریخ اجتماعی، رنگ پوست، آیین‌های محلی و لهجه‌های اقوام مختلف ارائه می‌دهند، که نشان از علاقه و وابستگی خود آنان به منطقه‌ای به خصوص دارد.[۳] جلال آل احمد در «زیارت» (۱۳۲۳)، که داستانی درباره‌ی سفر به کربلاست، به وضوح از این وابستگی‌ها سخن می‌گوید.

«در راه به هیچ فکر دیگری نبودم و تا موقعی که به گاراژ رسیدیم، موقعی که باید «آقورایی»های مرسوم را به این و آن بدهم. در طول همه‌ی راه تنها در اندیشه‌ی آش پشت پایی بودم که برایم خواهند پخت. آش پشت پایی که رشته‌های بلند و نازک آن را خواهرم خواهد برید و کاسه‌های نعنا داغ زده‌ی آن را برای خویشاوندان‌ام خواهند فرستاد؛ و مجلس جشن و سروری که به این مناسبت درخانه‌ی ما برپا خواهد شد و بعد هم نذرهایی که ممکن است در سر همان سفره برای سالم برگشتن من بشود.
آری ایرانی است و این مراسم : سبزی پلو با ماهی شب عید نوروز، هفت سین، شله‌زرد و سمنو، رشته پلو، آش رشته‌ی پشت پا... و هزاران آداب دیگر که در نظر اول جز عادات ناچیز و خرافه‌های پا در هوایی به نظر

1. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact," **Iranian studies 15** (1982) : 16.

۲ . آن‌چه را هیلمن می‌گوید می‌توان چنین خلاصه کرد که نویسندگان معاصر ایران، از ایران شناسی نوع غربی تأثیر گرفته‌اند و از اندیشه‌های تشکیلاتی در جای تحقیقات ملی تبعیت کرده‌اند. (ویراستار)

3. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and its Social Impact" **Iranian Studies 15** (1982 : 15-16).

نمی‌آید، ولی در حقیقت همه تابع و مولود شرایط زندگی به خصوص ایرانی است... ای ایرانی». [۱]

قابل ذکر است که این آثار ملی‌گرا و سیاست زده، هرگز در برابر ملی گرایی فرهنگی و یا نقد اجتماعی قرار نگرفته است. این ملی‌گرایی نوع ایرانی در تمامی سطوح از اندیشه‌ی مرزهای گسترده‌ی تاریخی و دولت مقتدر مرکزی نیرو می‌گیرد و به تلقین نوگرایی و دین زدایی از مردم تمایل دارد و آن‌گاه که ایده‌ئولوژی دربار پهلوی را نیز ملهم و متکی به همین دیدگاه می‌بینیم، مخالفت روشنفکری ایران با دربار پهلوی سخت اسباب حیرت می‌شود. [۲ و ۳]
حتی اگر ملی‌گرایی را وفاداری و سرسپردگی به یک ملت بدانیم، [۴] در این صورت نیز باید به نابه‌سامانی مفهوم ملت در این ادبیات روکنیم. شاهرخ مسکوب، نمایش خودآگاهی ملی پس از استیلای اسلام را، در برجسته کردن زبان فارسی و تاریخ پیش از اسلامِ ایران می‌بیند و می‌گوید:

«دو چیز ایرانیان را از دیگر مسلمانان جهان متمایز می‌کند: تاریخ و زبان.

۱. جلال آل احمد، «زیارت»، **دید و بازدید**، چاپ پنجم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۷۰)، صفحات ۵۴-۳۷؛ translated by Henry D. G. Law, **Iranian Society : An Anthology of writhings by Jalal Al-e Ahmad**, compiled and edited by Michael Craig Hillmann (costa Mesa, CA: Mazda, 1982), p. 36.

2. Michael Craig Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature," **Essays on Nationalism and Asian Literatures**, edited by Michael Craig Hillmann, **Literature East and West 23** (1987) : 75-76.

۳. فقدان مقوله‌ی نقد فرهنگی و بررسی آثار مؤلفین و مترجمین و هنرمندان، عمدتاً در ۶۰ سال گذشته، که دوران رشد فرهنگ ملی شمرده شده است، خود علتی سیاسی ـ تشکیلاتی دارد و از آن که وابستگی به احزاب سیاسی و در رأس آن‌ها حزب توده، راه آسانی برای ظهور و حضور در عناوین فرهنگی و روشنفکری محسوب می‌شد، بی‌مایگان بسیاری از این راه و با حمایت تبلیغاتی آن حزب، به تابلوی روشنفکری ایران وارد شدند، که نام غالب آن‌ها هنوز نیز در این تابلوی بی‌ارزش دیده می‌شود. هم اینان برای مخفی نگه داشتن بی‌مایگی و ناتوانی وسیع خویش، مدخل نقد اجتماعی و فرهنگی را بسته‌اند و هر صاحب خردی را که نیت برملا کردن نادانی آن‌ها را داشته، با صدها برچسب مسخره به سکوت وادار کرده‌اند. شیوه‌ای که هنوز هم بی‌خردانه به کار می‌برند و حتی در حد این درک نیستند که مهار نوزایی اندیشه در ایران نه فقط از دست آنان، بل از کف هر مدعی دیگری نیز به در شده است. (ویراستار)

4. Hillmann, "The Modernist Trend," P. 19.

این دوعامل باعث شد که ایرانیان هویت خود را به عنوان یک ملت نگه دارند».[۱]

با تعریف ملت، براساس زبان رایج و تاریخ، جای تعجب نیست که ادبیات معاصر ایران، از آغاز، با تصور آگاهی از مفهوم ملت، به دنبال یافتن هویت ملی، در مجموعه ی زبان، تاریخ و فرهنگ فارسی باشد.

«با وجود گوناگونی نژادی در ایران و هجوم اقوام مختلف در طول تاریخ، حفظ زبان فارسی به منظور حفظ تمدن ایرانی، اهمیت بسیاری داشته است: اما باید اذعان کرد که زبان ادبی فارسی هیچ گاه مانعی برای مبارزه علیه سیستم و حاکمیت مرکزی نبوده است».[۲]

ایران سرزمینی چند نژادی

تعریف مسکوب از ملت فراموش می کند که ایران سرزمینی چند نژادی است و از لحاظ جمعیت شناسی دو شاخص و حوزه ی متمرکز دارد. حوزه ی کوچک تر، که در مرکز کشور قرار دارد، فارس زبان اند؛ و در حوزه ی بزرگ تر، که اطراف حوزه ی کوچک را پوشانده، اقوام مختلفی با زبان های دیگر زندگی می کنند. این حوزه ی بزرگ تر، در قسمت شمال شرقی، به دسته های کوچک تری نیز تقسیم می شود. «این اقوام از لحاظ فرهنگی یعنی زبان، مذهب، سنن، و نظام ارزش ها از یکدیگر متمایزند».[۳] بدین ترتیب برای رد دیدگاه مسکوب کافی است توجه کنیم که کم تر از نیمی از جمعیت ایران با زبان فارسی به عنوان زبان مادری تکلم می کنند و دیگر اقوام مختلف ایرانی از جمله ترک های آذربایجان، ترکمن ها، ترک های قشقایی، و دیگر ترک زبانان کوچنده، کردها، لرها، بلوچ ها، عرب ها، ارمنی ها و آشوری ها، نیم بیش تر جمعیت ایران را تشکیل می دهند، که

1. Shahrokh Meskoob, **Melliyat va Zaban**, second edition (Paris : Khavaran, 1989); translated by Michael Craig Hillmann (Washington, DC : Mage Publishers, 1992), p. 39.
2. Hassan Kamshad, **Modern Persian Prose Literature** (Cambridge : Cambridge university Press, 1966), p. 39.
3. Richard Weeks, **Muslim Peoples : A word Ethnographic Survey** (Westport, CT: Greenwood Press, 1978), p. xvi.

غیرفارسی زبان اند.

هر یک از این گروه های بزرگ نژادی، با زبان و فرهنگ خاص خود از دیگران متمایز می شوند. حتی جغرافیای سکونت برخی از این اقوام، انحصاری است. این اقوام از تفاوت نژادی خود با دیگران آگاهند. سطح این آگاهی بسیار وسیع است. مثلاً ارمنی ها و آشوری ها، که با جغرافیای متمرکز جداگانه، در برابر فشارهای تحلیل برنده مقاومت کرده اند، پیوندهای قومی مستحکمی با تیره های خود، حتی در کشورهای همسایه دارند و در ترکیه، عراق، ترکمنستان و آذربایجان شوروی، وزنه ی سیاسی محسوب می شوند.

البته فارسی، زبان رسمی ایران است که هرچند گفته اند از زمان هخامنشیان (۳۳۰ - ۵۵۹ ق. م.) زبان اصلی نجد ایران بوده است[۱]، اما اینک تنها نیمی از جمعیت ایران به این زبان صحبت می کنند. ولی در دوران پهلوی چنین تبلیغ می شد که ایران ملتی با زبان و فرهنگ واحد است :

> «مردم بعضی نقاط دوردست آذربایجان، کردستان و دیگر مناطق مرزی به لهجه‌ای از زبان فارسی آمیخته به عربی و ترکی صحبت می کنند. بلوچ ها هم لهجه ی خاص خود را دارند. اما این لهجه ها به دلیل در نظر گرفتن اکثریت، یعنی ۹۵٪ جمعیت که به زبان امروزین فارسی صحبت می کنند و به خط امروزین فارسی می نویسند، نادیده گرفته می شوند.
> شاخص های فرهنگ ایران واحد و فاقد تنوع نژادی است و هیچ شباهتی به فرهنگ های دیگر کشورهای آسیایی یا اروپایی ندارد».[۲]

در پایان قرن نوزدهم، حتی کم‌تر از نیمی از جمعیت ایران به زبان فارسی صحبت می‌کردند و پانزده درصد از همین فارسی زبانان دارای لهجه های بومی نامفهومی بودند که با بیان دیگر فارسی زبانان یکسان نبود. بیست و پنج درصد جمعیت به زبان های ترکی و بقیه هم

۱ . این مطلب به کلی نادرست است و در زمان و زبان هخامنشیان، نه فقط اثر قابل ذکری از فارسی کنونی پدیدار نیست، بل آن زبان ازنظر واژگان و ساختار به زبان اسلاوها بسیار نزدیک تر است. به بخش دوم کتاب ۱۲ قرن سکوت با نام اشکانیان، در مجموعه ی تأملی در بنیان تاریخ ایران رجوع شود. (ویراستار)

2. Ali Asghar Hekmat, "Some Aspects of Modern Iran," **Islamic Culture 31** (1957; reprint edition, NewYork : Johnson Reprint Corp., 1971) : 90-92.

به زبان هایی چون بلوچی، کردی و عربی حرف می زدند.[1] در دوران قاجار (۱۹۲۵-۱۷۹۶)، دولت حتی از نظر سیاسی و اداری، جز تهران بر نقاط دیگر تسلط اندکی داشت. در واقع، تا سال ۱۲۶۸ شمسی، استان هایی مثل خوزستان، گیلان وخراسان به صورت ملوک الطوایفی اداره می شد.[2]

ملی گرایی قرن نوزده و بیست ایران

قرن نوزدهم آغاز تحرک ملی گرایان ایران است که با مقایسه ی عقب ماندگی ایران، با توسعه و تحول و مدنیت غرب، نظر مردم را به ملی گرایی نوین جلب کردند. این ملی گرایی، هم از آغاز، بر آن شد تا علت عقب ماندگی ایران را در ظهور اسلام اعلام کند و از همین نقطه اندیشه ی باستان پرستی و والانگاری تاریخ و تمدن ایران پیش از اسلام آغاز شد. فتح علی آخوندزاده (۱۸۷۸ - ۱۸۱۲)، میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۹۶ - ۱۸۵۳) و بسیاری از معاصران آن ها تصویر باشکوهی از تمدن دوران هخامنشی و ساسانی ترسیم و «عرب بادیه نشین وحشی» را مسئول ازمیان رفتن آن تمدن با عظمت معرفی کردند. کرمانی اسلام را دینی بیگانه می انگارد، که توسط سامی ها بر «ملت نجیب آریایی» تحمیل شده است. از نظر او سامی ها «ملتی پابرهنه و سوسمار خور، چادرنشینانی صحراگرد و عرب های وحشی»اند که مسئولیت نابودی تمدن کهن ایران را به دوش دارند.[3] دراج می نویسد:

1. Malcom E. Yapp, "1900-1921 : The Last Years of the Qajar Dynasty", **Twentieth - Century Iran**, edited by Hossein Amirsadeghi (New York : Holmes and Meier, 1977), p. 2.
2. Yapp, "1900-1921," p. 16; Fred Halliday, **Iran : Dictatorship and Development** (New York : Penguin Books, 1979); p. 23.
3. Fath Ali Akhondzadeh, **Seh Maktub**, unpublished MS, Melli Library, Tehran; and Mirza Aqa Khan Kermani, **Seh Maktub**, unpublished MS, in the possession of Prof. Nikki R. Keddie, UCLA; cited by Mangol Bayat-Philipp, "A Phoenix Too Frequent : Historical Continuity in Modern Iranian Thought," **Asian and African Studies** 12 (1978) : 205-207.

«کرمانی بیگانگی عمیق اندیشمندان غرب زده ی همدوره ی خویش را نسبت به تعالیم و آیین شیعه با این پرسش به خوبی نشان داده است : آن ها به عنوان ایرانی لزومی ندیده اند درباره ی حاکمان اولیه ی مسلمان عرب مثل خالد بن ولید یا یزید بن معاویه و علی و پسران اش چیزی بدانند». [۱]

منگل بیات ـ فیلیپ معتقد است این دیدگاه ایدئولوژیک نسبت به تاریخ پیش از اسلام و امید برای احیاء آن، مهم ترین و ماندگارترین وجه اشتراک روشنفکران ملی گرا است. [۲] لئون پولیاکوف نیز اعتقاد دارد افسانه ی «عصر طلایی» تنه ی اصلی ملی گرایی نوین ایران را می سازد. [۳] از زمان مشروطه تا اوایل دوران رژیم پهلوی، موضوع و محتوای مقالات روزنامه ها، شعر، رمان های تاریخی و ادبیات، همان قدر که متوجه فساد دولت، عقب ماندگی اجتماعی و مجرم شماری قاجاریه است، به ضدیت با روحانیت شیعه، [۴] تحسین زرتشت و بزرگ انگاری تمدن ایران پیش از اسلام نیز عنایت دارد. [۵]
از آن پس کلیشه ی «عرب بادیه نشین وحشی» که کرمانی آن را به کار می برد، در فرهنگ معاصر ایران به دفعات بی شمار تکرار شده است. ایرانیان از تصاویر منفی این کلیشه تأثیر گرفته اند و در این میان تبلیغ بر شاهنامه ی فردوسی، حماسه ی ملی ایران، که دفتر تاریخ حماسی ایران را با ورود عرب به ایران و شکست ساسانیان می بندد، اوج می گیرد. در این اثر اعراب مردمی بی تمدن و پست معرفی شده اند. [۶] در این حماسه می خوانیم که رستم، فرمانده ی سپاه ایران، نامه ای به

1. Dorraj, **from Zarathustra to Khomeini**, p. 96.

2. Bayat-Philipp, “A Phoenix Too Frequent,” p. 208.

3. Leon Poliakov, **The Aryan Myth : A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe**, translated by Edmund Howard (New York : Meridian, 1977), p. 47.

4. Kamshad, **Modern Persian Prose Literature**, pp. 31-53.

5. Mangol Bayat-Philipp “Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought,” **Modern Iran : The Dialectics of Continuity and Change**, edited by Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie (Albany : State University of New York Press, 1981), p. 52.

۶ . دیدگاه مؤلف محترم در این باره، متوجه عمق اشارات به ظاهر ضدعرب فردوسی نیست. در این باره بحث جدل برانگیزی در صفحات ۲۲۹ تا ۲۹۳ بخش اول کتاب «پلی برگذشته» در مجموعه ی «تأملی در بنیان تاریخ ایران» آمده است. (ویراستار)

این مضمون به سعد، فرمانده‌ی سپاه عرب، می‌فرستد :

چو با تخت منبر برابر شود
همه نام بوبکر و عمر شود
تبه گردد این رنج‌های دراز
شود ناسزا شاه گردن فراز
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر
زاختر همه تازیان راست بهر
نه تخت و نه تاج و نه زرینه کفش
نه گوهر، نه افسر نه بر سر درفش
پیاده شود مردم جنگ‌جوی
سواری که لاف آرد و گفت‌وگوی
کشاورز جنگی شود بی‌هنر
نژاد و گهر کم‌تر آید به بر
شود بنده‌ی بی‌هنر شهریار
نژاد و بزرگی نیاید به کار
بریزند خون از پی خواسته
شود روزگار مهان کاسته[1]

در شاهنامه داستان‌های دیگری هم درباره‌ی اعراب وجود دارد، که یکی ازآن‌ها داستان ضحاک است. ابلیس او را فریب می‌دهد و ضحاک خود به هیولایی با دو مار بر دوش بدل می‌شود که هر شب باید مغز دو مرد جوان را به خوردشان بدهد. ضحاک با این وضع هزار سال حکمرانی می‌کند.

«در این مدت نسل مردان خردمند از میان برداشته می‌شود و آرزوهای ابلیسیان تحقق می‌یابد. تقوا ارزش خود را از دست می‌دهد و به جای آن جادوگری و افسون مورد توجه قرار می‌گیرد و سرانجام حقیقت از دید همگان پنهان می‌شود و ابلیس آشکارا رشد می‌کند».[2]

با این حال شاهنامه را نمی‌توان اثری کاملاً ضدعرب معرفی کرد؛ زیرا

۱ . فردوسی، **شاهنامه**. در عین حال باید توجه کرد که این ابیات را فردوسی نه به عنوان نظر خویش، بل از زبان رستم فرخ‌زاد، سردار سپاه ساسانی بازمی‌گوید. (ویراستار)
۲ . همان کتاب، همان ترجمه، صفحات ۱۶-۱۱ .

می‌توان تصاویر مثبتی از این قوم در آن یافت. پدر ضحاک، مرداس، پادشاه اعراب چنین معرفی شده است:

«مردی که از صحرا، از میان مردمانی سوارکار و نیزه‌دار آمد؛ بسیار محترم از آن رو که بخشنده بود و خدا ترس چندان که از خوف خدا مانند برگ می‌لرزید».[۱]

در شاهنامه یزدگرد فرزندش بهرام را به یمن می‌فرستد تا نزد اعراب پرورش یابد.[۲] در این اثر دشمن دیرپای ایران، توران، سرزمینی در شرق است، نه سرزمین و مردم عرب!

چنین تصویر حقارت باری از عرب به عنوان مردمانی بی‌چیز و عقب مانده، پس از شاهنامه، در سفرنامه ناصر خسرو نیز دیده می‌شود. او اعرابی را که در راه بازگشت ازمکه ملاقات کرده، چنین توصیف می‌کند:

«... و آن‌چه قصبه‌ی طایف است، شهرکی است و حصاری محکم دارد. بازارکی کوچک و جامعی مختصر دارد...

...و از آن‌جا به ناحیتی رسیدیم که آن را ثریا می‌گفتند... و در آن ناحیه می‌گفتند که هیچ حاکم و سلطان نباشد، و هرجا رییسی و مهتری باشد به سر خود.... تا ما را به میان قومی دلگیر برد. قومی عرب بودند که پیران هفتاد ساله مرا حکایت کردند که در عمر خویش به جز شیر شتر چیزی نخورده بودند. چه، در این بادیه‌ها چیزی نیست الا علفی شور که شتر می‌خورد و ایشان خود گمان می‌بردند که همه‌ی عالم چنان باشد.

... و ایشان مردمی گرسنه و برهنه و جاهل بودند، هر که به نماز می‌آمد، البته با سپر و شمشیر بود....»[۳]

مسلم است که زندگی اعراب دمشق، اورشلیم، قاهره و بصره با این تصویر بسیار متفاوت است و عجیب است که علی رغم دیدار ناصر خسرو از این شهرها، باز هم چنین توصیفی از عرب در سفرنامه‌اش می‌خوانیم!

۱. همان کتاب، همان ترجمه، صفحه‌ی ۱۱.

۲. همان کتاب، همان ترجمه، صفحات ۹۷ـ۲۹۶.

۳. ناصر خسرو، **سفرنامه** (تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۹۷۷)؛
translated by W. M. Thackston, Jr., **Naser-e Khosraw's Book of Travels** (Albany, NY : Bibliotheca Persica, 1986), pp. 82-85.

روشن است که این احساسات ضدعرب کهن نمی‌توانسته است از غرب وارد شده باشد،[۱] اما همان طور که بیات ـ فیلیپ اشاره می‌کند، نمی‌توانیم تأثیر تئوری‌های نژاد پرستانه‌ی غربی معاصر را بر اندیشه‌ی ملی‌گرای روشنفکری ایران نادیده بگیریم.[۲] زیرا درکمال شگفتی شاهدیم که «روشنفکری مترقی اروپا» درسال ۱۸۶۰ فرضیه‌ی نژادهای آریایی و سامی را پذیرفته و «در اواخر قرن نوزدهم، نظریه‌ی علمی جهانی، این دسته‌بندی را تصدیق می‌کند».[۳]

«تفاوت بسیار میان دست‌آوردهای بی‌شمار اروپاییان در تکنولوژی و نیز سکون و جمود ملت‌های دیگر، باعث غرور بی‌اندازه‌ی اروپاییان شد. در پایان قرن هفدهم، ایده‌ی ترقی خواهی از این دست‌آوردها نشأت گرفت (که عکس ایده‌ی افول در ایدئولوژی مسیحیت بود)، اما وجود تناقض در این دست‌آوردها و سکون ملل غیراروپایی نطفه‌ی مباحث نژادپرستانه را شکل داد؛ چرا که دست‌یابی به برتری ژنتیک انسان شناسانه برای سفید پوستان، به عنوان ملل مترقی و مالکان اندیشه و دانش، بسیار وسوسه انگیز بود».[۴]

از این رو می‌توان دریافت که آگاهی روشنفکران غرب زده‌ی ایرانی از این نظریه‌ها، جست و جوی مصادیق «علمی» برای اثبات برتری نژاد ایرانیان را در پی داشت و ازآن‌که آن‌ها نژاد خود را آریایی می‌پنداشتند، دلیل عقب‌ماندگی ایران را در بطن نژاد برتر خویش نمی‌دانستند و پیشرفت و جبران عقب‌ماندگی را درصلاحیت و صلاح خود می‌دیدند. چنان که از این متن پیداست، ایده‌های نژاد پرستانه‌ی غربی در ایران ریشه‌های مستحکمی دوانده است.

«آن وقت به این آرا [شرق‌شناسی] نه تنها هر غرب‌زده‌ای در هر جا استناد می‌کند، بل‌که فراوان شنیده‌ایم که بر سر منبرها و در مساجد هم

۱ . مؤلف این نکته‌ی تاریخی را درست ندیده است که اسناد ضدعرب کهن، که درحقیقت اسناد ضد اسلام است، درهمان دوران نیز، غالباً به وسیله‌ی یهودیان فراهم شده وجعلی است. (ویراستار)

2. Bayat - Philipp, “Tradition and change,” p. 51.

3. Poliakov, **The Aryan Myth**, pp. 255, 212.

4. Ibid., p. 145.

(که آخرین حصار در مقابل غرب و غرب زدگی انگاشته می‌شوند) به نقل از «کارلایل» و «گوستاو لوبون» و «گوبینو» و «ادوارد براون» و دیگران [به عنوان] آخرین اسناد حقانیت فلان کس یا فلان کار یا فلان مذهب داد سخن می‌دهند».[۱]

ریشه های تفکر نژادپرستانه ی غربی در ایران کاملاً شناخته شده اند و مثلاً می‌توان آن را در آثارکمته آرتور دوگوبینو[۲] جست که در «مقاله ای درنابرابری نژادهای انسانی»[۳] (۵۵ – ۱۸۵۴) و «رنسانس»[۴] (۱۸۷۷)، به تحسین «نژاد آریایی» و نظریه ی نژادپرستانه ی ملی پرداخته است. نظریه های غربی درباره ی نژاد و ملی گرایی در کنار هم رشد کردند. ساختار ملی‌گرایی غربی براساس نژاد، زبان‌شناسی و سرزمین بود. چنین ساختاری اجازه ی رشد ملی‌گرایی چند نژادی را نمی‌داد، زیرا از لحاظ تاریخی، هسته ی ملی گرایی «همراهی عمومی برای رشد احساسات ملی» است.[۵] هنگامی که مذهب، آدم را به عنوان جد بشر معرفی کرد، دانشمندان و فیلسوفان، اجداد اروپاییان را به نژاد شرقی، هندی و پارسی، نسبت دادند. کشف خانواده ی زبان های هند و اروپایی توسط ویلیام جونز[۶] در سال ۱۷۸۸ نیز به اثبات این نظریه کمک کرد. جونز ثابت کرد بخشی از نژاد خالص سفید، که در آسیا زندگی می‌کردند، در اروپا پراکنده شده‌اند و زبان‌شناسان نام این اجداد ممتاز را آریایی گذاردند، و آن ها را نقطه ی مقابل نژادهای پست فرض شده ی مسلمانان شمال آفریقا، مغول ها و سامی ها معرفی کردند. تنها گواه برای تصدیق این نظریه شواهد زبان‌شناسی است، که خود از روابط زبانی و نژادی استنباط شده بود.[۷] بدین ترتیب آن

۵. جلال آل احمد، **غرب زدگی**؛
translated by Paul Sprachman (Pelmar, NY : Caravan Books, 1982), p. 74.

2. Comte Arthur de Go bineau.
3. Essai Sur línégalité des races humaines.
4. Renaissance.
5. Poliakov, **The Aryan Myth**, p. 73.
6. William Jones.
7. Poliakov, **The Aryan Myth**, pp. 188-196, 327.

چه برای اثبات اصل و نسب و در نتیجه خلوص نژادی به کار می‌رفت، زبان بود. طبق نظر پولیاکوف «شاخص‌های ملیِ معرف خلوص نژادی یعنی خون، نسب و قوم، نژاد و مذهب به مرور جایگزین شدند».[1] هسته‌ی نژادپرستی «خلوص نژادی» و زشت‌ترین اتهام «اختلاط نژادی» بود. خلوص نژادی به خلوص جنسی تعبیر، و ترکیب نژادی به شدت تقبیح شد. بنابراین به جای خلوص نژادی، خلوص زبان‌شناسی - نژادی وارد ساختار ملی‌گرایی غرب شد. در چنین ساختاری ملی‌گرایی چند نژادی اجازه‌ی رشد پیدا نمی‌کرد.

پایه‌ی ساختاری این ملی‌گرایی «میهن» بود. ظاهراً در این میهن، به درازای تاریخ، نژاد خاص اصلاح شده‌ای می‌زیسته و خرد ملی ویژه‌ای در روح آن جریان داشته است که به واسطه‌ی آن از جوامع دیگر متمایز می‌شد و از طریق فرهنگ و زبان خود، یعنی زبان ملی و ادبیات ملی دیرپای کهن، تصویر این نژاد متعالی به تکمیل می‌رسید.[2]

وجه تمایز نژاد و قوم در این است که نژاد به وراثت و طبیعت اشاره می‌کند، ولی قوم به وابستگی‌های فرهنگی و اجتماعی و آموزش‌های بومی. البته واژه‌ی نژاد کاربردی نامعتبر دارد. زیرا کم‌تر انسانی را می‌توان «پاک نژاد» به شمار آورد، در حالی که ویژگی‌های معتبر انسانی، اغلب به تفاوت‌های فرهنگی و قومی بستگی دارد.[3] در این مدل، «تقابل فرهنگی... تضاد بین خون‌های مختلف تلقی شده است»، که این جا خون به معنی نژاد است.[4] حال می‌توان به تناقض موجود میان واقعیت چند نژادی ایران و این تئوری ملی‌گرای غربی پی برد. علی‌رغم چنین تناقضات آشکاری، رضاخان (بعدها رضاشاه پهلوی) که در سال ۱۳۰۴ به قدرت رسید، باز هم این ساختار غربی ملی‌گرایی را خط‌مشی خود قرار داد.

1. Ibid., p. 101.
2. Mosse, **Toward the final Solution**, pp. 35-38.
3. Gordon W. Allport, **The Nature of Prejudice** (Cambridge, MA : Addison-Wesley, 1954), pp. 107, 113-14.
4. Poliakov, **The Aryan Myth**, p. 47.

چهره‌ی ایران معاصر تا حد زیادی نتیجه‌ی سیاست‌های رضاشاه است. او بر اقلیت‌های خودمختار و عشایر چیره شد و آن‌ها را گرد هم آورد تا کشوری واحد با ملتی واحد تشکیل دهد. او نیروهای مسلح مدرنی به عنوان پشتیبان قدرت مرکزی تربیت کرد تا بر سراسر کشور مسلط شوند.[۱]

ارتش رضاشاه توانست بر خوزستان، لرستان، کردستان، بلوچستان، گیلان و مازندران، و ترکمن‌های خراسان، و عشایر فارس غلبه کند. او عشایر را در محل سکونت تابستانی یا زمستانی‌شان، دور از سرزمین بومی، تخته قاپو کرد. این حرکت او باعث شد تعداد زیادی انسان و حیوان از گرسنگی، بیماری، و یا آب و هوای نامساعد بمیرند.[۲] ارتش، جوانان این اقلیت‌ها را فراخواند و آن‌ها را برای انجام خدمت وظیفه در سراسر کشور پراکند تا بدین وسیله مانع احیاء قدرت این اقلیت‌ها شود. قوانین جدید دولت، زنان و مردان را وادار کرد تا لباس‌های محلی و قومی خود را از تن درآورند و به جای آن لباس‌های مدل غربی بپوشند و کلاه غربی بر سر بگذارند.[۳]

بنیان سیاست رژیم پهلوی برای تلفیق اقلیت‌ها به «ایران» پارسی یکپارچه، با مرکزیت سیاسی ـ اقتصادی تهران، تخریب پایه‌های اقتصادی گروه‌های غیرفارس‌زبان و یک‌جانشین کردن اقلیت‌های اطراف فلات ایران و عشایر بود. از این‌جاست که تهران به قطب توسعه‌ی اقتصادی ایران بدل می‌شود.[۴]

1. Halliday, **Iran**, p. 23; Alessandro Bausani, **The Persians**, translated by J. B. Donne (London : Elek Books Limited, 1971), p. 176.
2. E. Sunderland, "Pastoralism, Nomadism and thhe Social Anthropology of Iran", **The Cambridge History of Iran, Vol. 1 : The Land of Iran**, edited by W. B. Fisher (Cambridge : Cambridge University Press, 1968), p. 642.
3. Pierre Oberling, **The Qashqa'i Nomads of Fars** (The Hague : Mouton, 1974), pp. 151-152.
4. Robert E. Looney, **The Economic Development of Iran** (NewYork : Praeger, 1973), p. 130; Halliday, **Iran**, pp. 176-177; Robert Graham, **Iran : The Illusion of Power** (New York : St. Martin's Press, 1979), p. 27.

رضاشاه مسئول ایجاد تغییرات زیادی در جامعه ی ایران است. او قدرت سیاسی روحانیت شیعه را محدود، کاربرد تقویم قمری اسلامی درتجارت را ممنوع و تقویم شمسی ایرانی را جایگزین کرد. در دوران وی، توسعه ی آموزش، بهداشت، حمل و نقل و سیستم بانکی شروع شد.[۱]
رضا شاه به جای مطرح کردن مشکلات ناشی از اصلاحات، به تحمیل اصلاحات تصنعی خود در جامعه ی ایرانی ادامه داد؛ برخی از این اصلاحات، چون ماجرای کشف حجاب، به طورکامل با خواست عمومی مغایر بود. دولت با سر دادن شعارهای ملی پارسی و تبلیغات فرهنگیِ یادآور شکوه و عظمت امپراطوری پارسی ایران باستان پیش از اسلام با ناخشنودی مردم در مورد اصلاحات اش مدارا می کرد.[۲]
حتی مشروطه خواهان هم در اوایل قرن به هواخواهی همین نوع ملی گرایی پرداختند. در این دوره افکار شهری، تحت تأثیر پارس گرایی و ضدیت با اسلام، که بر میراث پیش از اسلام متکی بود، بر غرور ملی گرایی غرب بنیان دامن می زد که همچنان توسط رژیم پهلوی پرورش داده می شد. ایران پیش از اسلام، زرتشتیگری و «نبوغ نژاد آریایی» مقولات مورد ستایش ومسلمانان عرب به خاطرمحروم کردن ایرانیان از آن شکوه و عظمت پیش از اسلام مورد بی حرمتی بودند. در نتیجه از موقعیت و نقش اسلام و روحانیت در اجتماع کاسته شد. فرهنگ بازسازی شده ی ایرانی را از دوره ی پیش از اسلام به زمان حال فراخواندند و تصویری از ایران نوین خلق کردند.[۳]
در دهه ی ۱۹۳۰ ، رژیم پهلوی توانست نظر روشنفکری را برای تشکیل خط‌مشی ایدئولوژیک، به سوی خود جلب کند. زیرا با این پیش زمینه ها برخی از ارزش های ایدئولوژیک نزد رژیم پهلوی و روشنفکران قلم به دست مشترک شده بود و فی المثل نویسندگان برجسته ای چون احمد

1. Bausani, **The Persians**, p. 177; Halliday, **Iran**, p. 23.
2. Bausani, **The Persians**, p. 177.
3. Bayat - Philipp, "A Phoenix Too Frequent", pp. 209-211; Nikki R. keddie, **Iran : Religion, Politics and Society** (Totowa, NJ : Frank Cass, 1980), p. 99.

کسروی (۱۹۴۶-۱۸۹۰)، از ملی گرایی غیر مذهبی پشتیبانی می کرد.[۱] البته قابل ذکر است که کسروی علی رغم مجادله برای یکپارچگی ایران معاصر فارسی زبان، اندیشه های ضدعرب را تحمیل نمی کرد. در نوشته های وی ردی از ایران مستقل از عرب دیده نمی شود و برعکس تصریح می کند که ایرانیان پس از «شکست وانقراض ازحکومت عربی» در قرن اول، مشتاقانه فرهنگ اسلامی عربی را پذیرفتند.[۲] دراین دوره، رمان های تاریخی به تمجید شکوهمندی فرضی ایران پیش از اسلام و تقبیح اسلام شیعه می پرداختند. این موضوعات به عنوان تم های اصلی ادبیات معاصر فارسی تا پایان رژیم پهلوی در سال ۱۳۵۷ به حیات خود ادامه دادند.[۳]

زبان فارسی هسته ی ایدئولوژی رژیم پهلوی و دست آویزی برای تحریک احساسات میهن پرستانه و غرور فرهنگی و در نهایت ابزاری برای تظاهر به یکپارچگی ملی بود. در این جا و در برخورد با موضوع زبان نیز بار دیگر هماندیشی بنیانی رژیم پهلوی با تمایلات روشنفکران آن زمان آشکار می شود. زبان فارسی از آغاز قرن، بخشی از گفتمان بزرگ هویت یابی ایرانی بوده است.

رژیم پهلوی قصد داشت هویت قومی و بومی غیرفارسی زبانان ایران را تغییر دهد و آن ها را به زیر پرچم نژاد فارس متمایل به مدرنیسم گرد آورد.[۴] از این زمان است که فارسی به عنوان زبان رسمی ایران معرفی می شود و در مراودات دولتی و رسانه های گروهی مورد استفاده

1. Bayat-Philipp, “Tradition and Change”, p. 52.

۲. احمد کسروی، «ایران و اسلام»، **پیمان** ۱، شماره ی ۸ (فوریه ی ۱۹۳۳) : ۱۴-۹؛ و **زبان فارسی**، چاپ سوم (تهران : ۱۹۵۵)، صفحات ۵-۳؛
cited by Ervand Abrahamian, “Kasravi : The Integrative Nationalist of Iran,” **Toward a Modern Iran : Studies in Thought, Politics and Society**, edited by Elie Kedourie and Sylvia G. Haim (Totowa, NJ : Frank Cass, 1980), pp. 111-112.

3. M. R. Ghanoonparvar, **Prophets of Doom : Literature as a Socio - Political Phenomenon in Modern Iran**. (Lanham, MD : university Press of America, 1984), pp. 6-7.

4. Oberling, **The Qashqái**, pp. 149-150.

قرارمی گیرد.[1] به همین روش آموزش عمومی مرکزیت می یابد و ستیز با مذهب مورد حمایت قرار می گیرد. برنامه ریزان آموزش عمومی در دوران رضاشاه احساسات ملی‌گرایانه‌ی ایرانی را دامن می‌زدند و برای زبان فارسی تبلیغ می کردند. آن ها زبان فارسی را به عنوان زبان رسمی سیستم آموزش و پرورش تعیین کردند و به برجسته کردن آثار ادبی کهن به عنوان میراث فرهنگ ملی مشغول شدند، به علاوه ستایشات مبالغه‌آمیز درباره‌ی ایران پیش از اسلام نضج گرفت و ناسیونالیسم نوع رضاشاهی زاده شد.[2]

به دنبال رسمی کردن زبان فارسی، رضاشاه به تقلید ازکمال آتاتورک، سیستم اصلاح زبان فارسی را به کار گرفت و در سال ۱۳۱۴ فرهنگستان زبان را به منظور تصفیه‌ی زبان فارسی تأسیس کرد. فرهنگستان می کوشید لغات مرده و مهجور را در جای واژگان بیگانه و به خصوص عربی بنشاند وصورتی از این لغات جانشین را منتشر وپیشنهاد کرد. به دنبال این تمهید کتاب ها و نشریاتی با زبانی نامفهوم به نام «فارسی سره» منتشر شد.[3]

نام های جغرافیایی بومی، به خصوص نام‌های عربی و ترکی عوض شد و بلوچستان را مکران؛ ساوجبلاق را مهاباد؛ ارومیه را رضاییه؛ محمره را خرمشهر؛ و قمیشلو را نیستان نام‌گذاری کردند.

این جریان بر نام‌گذاری افراد هم تأثیر گذارد. والدین تشویق شدند نام‌های فارسی ادبی یا تاریخی برای فرزندان‌شان انتخاب کنند، و در همان حال انتخاب همین اسامی برای فرزندان جامعه‌ی زرتشتی به

۱. توجه به این مطلب عمده بسیار آموزنده است که تا پیش از سلسله‌ی پهلوی، زبان گفتاری دربارها هم فارسی نبوده است، زیرا در فاصله‌ی سلجوقیان تا قاجار، تنها زبان دربار زندیه را مخلوطی از ترکی و فارسی می‌بینیم و بقیه سلسله ها در زیر سقف کاخ های سلطنتی نیز فارسی نگفته و نشنیده‌اند. (ویراستار)

2. Bayat - Philipp, "A Phoenix Too Frequent," pp. 209-210.

3. Mohammad Ali Jazayery, "The Arabic Element in Persian Grammar : A Preliminary Report," **Iran : Journal of the British Institute of Persian Studies 8** (1970) : 122-123; A. Shakoor Ahsan, **Modern Trends in the Persian Language** (Islamabad : Iran - Pakistan Institute of Persian Studies, 1976), p. 114.

شدت محدود می‌شد.[1] رضاشاه خود نام پهلوی را برگزید که نامی مانده از فارسی میانه بود[2 و 3] و ازهمان سال ۱۳۱۴، به پیشنهاد سفارت ایران در برلین، دیگرکشورهای خارجی موظف شدند که نام رسمی کشور، یعنی «ایران» را به معنای «محل تولد نژاد آریایی» به کار برند.[4] البته پیش از این تاریخ هم اطلاق «ایران» در داخل کشور کاربرد داشت، اما کاربرد رسمی و بین‌المللی آن در زمانی که ایدئولوژی آریا گرایانه ی آلمان نازی قدرت می‌گرفت، مفهوم دیگری می‌یافت.

علی‌رغم این تلاش های رضاشاه، زبان عربی در دانشگاه‌ها نه فقط از اعتبار نیافتاد، بل ادامه ی تحصیل در رشته های ادبیات فارسی و فلسفه موکول به‌آگاهی وسیع در زبان عرب بود. آموزش زبان عربی همچنان در مواد درسی دبیرستان‌ها هم گنجانده شده بود و در دبستان‌ها از سال سوم تحصیلی نماز خواندن به زبان عربی تعلیم داده می‌شد.[5]

ورود واژگان زبان‌های بیگانه، چون عربی و فرانسه و بعدها انگلیسی، نه یک تداخل زبان‌شناسی، بل پی‌آمد طبیعی روند سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران بود. بیش از شصت درصد واژگان فارسی معاصر از مشتقات واژگان زبان عرب است که وسعت تأثیر اسلام در فرهنگ

1. Wilhelm Eilers, “Educational and Cultural Development in Iran during the Pahlavi Era”, **Iran under the Pahlavis,** edited by George Lenczowski (Stanford : Hoover Institution Press, 1978), p. 321; Henry Field, **Contributions to the Anthropology of Iran** (Chicago : Field Museum of Natural History, 1939), p. 256.

2. Eilers, “Educational and Cultural Development”, pp. 321-322; Jazayery, “The Arabic Element in Persian Grammar,” pp. 122-123.

۳. زبانی به نام فارسی میانه وجود ندارد و آن‌چه به آن نام مشهور شده، کم‌تر از ۵۰ لغت در زبان آرامی است، که در میان آن ها واژه ی جعلی «پهلوی» نیز یافت نمی‌شود! (ویراستار)

4. British Minister to the Foreign Office, “Annual Report for 1934,” FO 371/Persia 1945/34-1899; cited by Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions** (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1982), p. 143; Donald N. Wilber, **Riza Shah Pahlavi : The Resurrection and Reconstruction of Iran** (Hicksville, NY : Exposition, 1975), pp. 162-163.

۵. همین مطلب، وابستگی و احتیاج انکار نشدنی و وسیع زبان فارسی به زبان عرب را توضیح می‌دهد و برملا می‌کند. تا آن حد که می‌توان گفت بدون لغات زبان عرب، زبان فارسی خاموش می‌ماند. (ویراستار)

ایران را نمایش می‌دهد. به این دلیل اقدام ناموفق برای اخراج واژگان زبان عرب از زبان فارسی در زمان رضاشاه، با ستیز بنیانی با دین اسلام توأم بود. آن‌ها حتی کوشیدند در پوشش گرایش به مدرنیسم، واژگان اروپایی را جایگزین لغات عرب کنند. بدین‌ترتیب ظاهر فرهنگی تصفیه‌ی زبان فارسی، اهداف استراتژیک سیاسی، اقتصادی، دین ستیزی و وابستگی بیش‌تر به اروپا را تعقیب می‌کرد.[۱]

با دخالت شوروی و بریتانیا، رضاشاه درسال ۱۳۲۰ عزل وسلطنت به محمدرضا شاه منتقل شد. او که طرف‌دار اقتصاد سرمایه‌داری نوع اروپایی بود، پس از تحولات سیاسی سال ۱۳۳۲ به ایالات متحده متمایل شد، اما در خط‌مشی فرهنگی کشور هیچ تغییری پدید نیامد. پایتخت، که مرکز قدرت بود، همچنان با تقویت نیروهای مسلح در پی غلبه‌ی عمومی بر اقلیت‌های بومی غیرفارس زبان بود و ایدئولوژی آریا محوری تبلیغ می‌شد. پس ازجنگ جهانی دوم، مجدداً فرهنگستان زبان را راه‌اندازی کردند و در پی آن ارتش مجبور شد که در مکاتبات داخلی خود ازفارسی سره‌ی ساخت فرهنگستان استفاده کند و فهرستی از واژگان پیشنهادی فرهنگستان را به دانشگاه‌ها فرستادند.[۲] ظاهراً در این اندیشه بودند که از طریق اجباری و عمومی کردن زبان فارسی جامعه ایرانی را از بنیان متحول کنند.

> «جامعه‌ی ایران در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ یک رنسانس فرهنگی را تجربه کرد، این تحولات به فضای سیاسی پیش از انقلاب مشروطه شبیه بود که تمایلات سیاسی و ادبی از پی آن تولد یافت.
> پس از کودتای ۱۳۳۲ ، احساسات ملی ضدغرب وسعت گرفت. در نتیجه بار دیگر مسئله‌ی هویت ملی و تاریخی ایران به عنوان مهم‌ترین مسئله‌ی سیاسی عنوان شد».[۳]

1. Michael Craig Hillmann, "Language and Social Distinctions in Iran," **Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change**, edited by Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie (Albany : State University of NewYork Press, 1981), p. 331-32.
2. Ahsan, **Modern Trends in the Persian Language**, p. 131; Halliday, **Iran**, p. 59.
3. Dorraj, **From Zarathustra to Khomeini**, pp. 111-12.

اما ملی گرایی دهه های ۴۰ و ۵۰، با ملی گرایی آغازقرن بسیار متفاوت بود. برای نمونه، گرچه تئوری پردازان دوران مشروطه، مثل آخوندزاده و کرمانی، به شدت ضد اسلام، ضد عرب و موافق غرب بودند، روشن فکران تأثیرگذار دهه های ۴۰ و ۵۰، چون آل احمد و علی شریعتی، ضد غرب و موافق با اسلام بودند.[۱] دراج درباره ی این تغییر موضع عقیده دارد:

«در دوران مشروطه ریشه ی عقب ماندگی و فقر را در تعصبات کهنه ی قجری می پنداشتند. انقلاب مشروطه امیدی بود برای مُدرنیزه کردن کشور و محدود کردن خودسری ها و قدرت شاه. ولی در سلسله ی پهلوی مدرنیزه کردن کشورتبدیل به وسیله ای برای اعمال زور و استبداد وسیع تر دولتی شد. در این دوران فرهنگ اسلامی را تقبیح و یک فرهنگ غربی پوشالی را توصیه می کردند. واکنش ملی روگردانی از فرهنگ غرب و توسل به اسلام بود. این چرخش روشن فکری ایران در آن دوران جنبه ی سیاسی داشت و ازسوی گروهی از صاحب نظران سیاسی، اسلام به عنوان ابزاری برای احیای برابری، پرهیزگاری و همآهنگی اجتماعی درجامعه معرفی می شد».[۲]

در این دوران به جای عرب، غرب بیگانه را در برابر فردیت ایرانی قرار می دادند.

«رشد سریع تأثیرات اقتصادی و فرهنگی غرب در ایران نقش سرنوشت سازی در این جریانات داشت. تضعیف فرهنگ بومی و نفوذ فرهنگ غرب که با هدف غربی کردن ایران انجام می شد، تأثیری معکوس می گذارد و احیای آموزه های تشیع به عنوان هویت فرهنگی ایرانیان تبلیغ شد».[۳]

این درک جدید از اسلام و تشیع به عنوان بخشی از هویت فرهنگی ایران، مفهوم تازه ای داشت که با درک قدیم روشن فکرانی چون مسکوب از هویت ملی، بسیار متفاوت بود. استقبال وسیع ایرانیان از این توضیح تازه درباره ی هویت ملی، موجب شد تا ایران از سال ۱۳۵۷ به جمهوری اسلامی بدل شود و از آن جا که به مفاد

1. Ibid., p. 111.
2. Ibid., pp. 112-13.
3. Ibid., pp. 111.

قانون اساسی جمهوری جدید مربوط می‌شود، تغییرات عمده‌ای در سیاست کشور نسبت به اقلیت‌ها پدید آمد.

«زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است. اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید با این زبان و خط باشد، ولی استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است.[۱]
از آن‌جا که زبان قرآن و علوم و معارف اسلامی عربی است و ادبیات فارسی کاملاً با آن آمیخته است این زبان باید از دوره‌ی ابتدایی تا پایان دوره‌ی متوسطه در همه‌ی کلاس‌ها و در همه‌ی رشته‌ها تدریس شود.[۲]
مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود».[۳]

با این همه و با تعجب بسیار، در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ جمهوری اسلامی به شدت جنبش‌های سیاسی عرب، بلوچ، کرد و ترکمن را سرکوب کرد.[۴]

عرب و ایرانی

با این مقدمات، اینک تفکیک تعریف «فارس» و «ایرانی» به مسئله‌ی پیچیده‌ای بدل شده است، چنان‌که تعریف «عرب» و «ایرانی» نیز بسیار دشوار است. زیرا درحالی‌که به طور رسمی اعراب خوزستان و جنوب «ایرانی»‌اند، بیگانه شمردن آن‌ها بسیار متداول است و صفاتی که برای آنان می‌آورند، «ملخ خور» و «پابرهنه» است.
لغت‌نامه‌ی دهخدا «عرب» را این گونه تعریف می‌کند:

«عرب مردم تازی شهر باش؛... دسته‌ای مردم خلاف عجم و مراد از عجم

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۵.
۲. همان، اصل ۱۶.
۳. همان، اصل ۱۹.
۴. حرکت اقوام کرد و عرب و بلوچ و ترکمن، که برای دست‌یابی به مشارکت رسمی‌تر در مدیریت ملی بود، هر چند از نظر تاریخی کاملاً موجه می‌نمود، اما شتاب‌زده و به شدت با هدایت‌های گروه گرایانه‌ی سیاسی آمیخته شده بود. (ویراستار)

هر کسی است که غیرعرب باشد از فرس، و ترک و فرنگ و جز آن ها؛...
سکنه ی جزیرة العرب و عراق و شام و سودان و مغرب است». [۱]

و در تعریف «عربستان» می نویسد :

«به طور کلی مردم عربستان به افتخار گذشته ی خود و نژاد خود هنوز هم می بالند؛... مردم بدوی هنوز هم به زندگی بدوی خود و چادرنشینی چنان عادت کرده اند که حاضر به ترک آن نیستند». [۲]

آن گاه در همین لغت نامه درباره ی فارس نوشته است :

«آن که زبان فارسی دارد، آن که از مردم ایران است، در برابر ترک، عرب و جز آن». [۳]

و ایرانی را این طور معرفی می کند :

«اهل ایران، تابع ایران». [۴]

از این تعاریف چنین برمی‌آید که فارس و ایرانی تقریباً یکی هستند، بی‌آن که این واقعیت در نظر گرفته شود، ترک و عرب هم ایرانی اند ولی فارس نیستند. [۵]

اقلیت اعراب درجنوب غربی ایران ساکن اند. آن ها حتی درمنطقه ی بومی خود، یعنی خوزستان نیز، تفاوت ها را احساس می کنند. پس از جنگ با عراق بسیاری از آن ها شهامت بازگشت به شهر و خاستگاه خویش را داشته اند و اغلب به کارهای اداری مشغول اند. [۶ و ۷] اما بسیاری از ایرانیان، حتی از وجود اعراب بومی ایران بی خبرند و گمان می کنند فقط در

۱ تا ۴ . علی اکبر دهخدا، **لغت نامه**، واژه های «عرب»، واژه ی «عربستان»، «فارس» و «ایرانی».

۵ . این اشارات بسیار کوبنده و کوتاه، بر پیشانی هر صاحب خرد واقعاً ملی اندیش، عرق شرم می نشاند. (ویراستار)

6. **Encyclopedia Iranica**, Volume 1, edited by Ehsan Yar-Shater (London, Boston and Henley : Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Abadan" and "Ahvaz", by X. de Planhol, pp. 51-57 and pp. 688-691.

۷ . مقاومت بومیان خوزستان در برابر ارتش عراق، حقیقتی ثبت شده در تاریخ متأخر است. اگر انگیزه ی مقاوت را میهن پرستی ندانیم، توضیح دیگری برای آن نخواهیم یافت و اگر میهن پرستی بدانیم، معلوم نیست چرا باید فارس ها را مالک این سرزمین بشناسیم. زیرا لااقل در جنگ ایران و عراق، قریب به اتفاق مدافعین سنتی و نیروی ملی، ترک ها، عرب ها، لرها، کردها، گیلک ها و مازندرانی ها بوده اند. (ویراستار)

سفرهای زیارتی خود به عراق و عربستان با «عرب»ها آشنا می‌شوند. این‌ها همه در حالی است، که اعراب بر تاریخ، فرهنگ و مذهب ایران تأثیر بسیاری داشته‌اند. در اوایل قرن هفتم میلادی، دروازه‌های ایران توسط اعراب گشوده شد و به قلمروی نخستین خلفای اسلامی پیوست. در واقع پس از تأسیس پادشاهی هخامنشی و ظهور فرهنگ پارسی، اسلام تنها واقعه‌ی مهم و تأثیرگذار در رشد فرهنگی ایران بوده است.[۱] ایران از سرزمینی زرتشتی به سرزمین اسلامی بدل شد، و زبان و ادبیات فارسی تحت تأثیر زبان عربی، زبان اصلی اسلام و خلیفه‌گری اسلامی، و شعر و ادب عرب قرار گرفت. با این حال، اسلامی شدن ایران به عربی شدن آن نیانجامید.[۲]

«بالاخره پس از چهارصد سال، ایرانیان با رجوع به گذشته‌ی تاریخی خود و تأسیس دولت ایرانی متکی بر زبان فارسی، هویت خاص خود را بازیافتند. از این خودآگاهی نسبت به هویت ملی، مردمی جدید با مذهب و تمدنی جدید زاده شد. پایگاه این هویت تاریخ بود و بنیاد آن زبان فارسی. ایران درخت جوانی بود که در آب و هوای اسلام تغذیه شده، ولی در خاک خاطرات ملی خودش رشد پیدا کرده بود».[۳]

پیش‌تر اشاره شد که ایرانیگری از نظر مسکوب به زبان فارسی و باستان‌گرایی خلاصه می‌شود، در حالی که دراج اساس ایرانیگری را مذهب شیعه می‌داند:

«ایرانیان در طول تاریخ برای بقای خود با فرهنگ اقوام مهاجم (یونانی، عربی، مغول، ترک، افغان و غیره) سازش کرده‌اند. اما این تنها یک جنبه از رشد هویت فرهنگی ایرانی است. بعد دیگر این رشد تلاش مصرانه برای شکل دادن هویتی منحصراً ایرانی است. با این که ایدئولوژی این

1. Peter Mansfield, **The Middle East : A Political and Economic Survey**, fifth edition (Oxford University Press, 1980), p. 259.

۲. در ایران پیش از اسلام، کم‌ترین نشانه‌ای از دین زرتشتی با پیامبری به نام زرتشت و یا کتابی با نام اوستا یافت نمی‌شود. درباره‌ی تمامی این اشارات، کتاب‌های «تأملی در بنیان تاریخ ایران»، مدخل‌ها و مباحث جذاب و تازه‌ای گشوده است. (ویراستار)

3. Meskoob, **Iranian Nationality and the Persian Language**, p. 38.

هویت خاص به شدت تحت تأثیر فرهنگ اقوام مهاجم بود؛ اقلیت ایرانی با انتخاب شیعه در برابر سنی، هویت اسلامی مجزایی برای خود آفرید. جریان تحمیل عقاید که از سال ۱۵۰۱ شروع شد و با رشد آگاهی نسبت به ملی‌گرایی در اواخر قرن نوزدهم شدت گرفت، موقعیت شیعه را در فرهنگ ایران تثبیت کرد و به تنه‌ی اصلی هویت ملی ایران بدل شد». [۱]

از نظر دراج نه تنها فردیت ایرانی، شیعه است؛ بل ایده‌آل ایرانیان در شخصیت (امام) علی، داماد حضرت محمد، چهارمین خلیفه‌ی مسلمین و اولین امام شیعه متبلور می‌شود. او معتقد است که تصویر علی «در روح و روان ایرانی و خودآگاهی ملی رسوخ کرده است». [۲]

«ایرانیان تصویری از شخصیت علی ترسیم کرده‌اند که سمبول ایده‌آل‌ها و جنبه‌های مثبت هویت ملی آن‌ها است. به صورتی دیگر، گویی علی الگوی تاریخی ایرانیان است.

تعیین این که آیا علی تحت تأثیر فرهنگ ایرانی است و یا فرهنگ ایرانی تحت تأثیر علی، بسیار دشوار است. تنها می‌توان گفت که بی‌شک ایرانیان ایده‌آل‌های خود را به شخصیت علی نسبت داده و منتقل کرده‌اند. در پس این تصویر ایرانی شده و باشکوه علی، ریشه‌های روان‌شناختی یک ملت وجود دارد که به خودباوری و احترام نیاز دارد. طی تاریخ، این ملت مکرراً مورد حمله و تاخت و تاز سپاهیان بیگانه بوده و هویت فرهنگی‌اش مغلوب فرهنگ‌های مهاجمان شده است. این هویت بارها به زور چهره عوض کرده، تا آن‌جا که ایرانیان ناگزیر برای حفظ هویت و احساسات واقعی خود، آن‌ها را پنهان می‌کنند.[۳] اگر فقرعمومی، اقتصاد نابه‌سامان، و قوانین تحمیلی و دل به خواه پادشاهان مستبد را به این تصویر اضافه کنیم، آن گاه زمینه‌ی اجتماعی که به ایده‌آل کردن تصویر علی پرداخته، روشن‌تر می‌شود. برای مثال، ایرانیان از آن رو بردباری و روح جنگی علی را می‌ستایند که نمی‌خواهند علت شکست‌های پیشین را در «ترس» خود بدانند، بل‌که علت را در قدرت کوبنده‌ی سپاه دشمن و فروپاشی اقتدار سنتی سلطنت می‌بینند و یا در مورد پای‌بندی علی به اصول اسلامی

1. Dorraj, **From Zarathustra to Khomeini**, p. 10.

2. Ibid. p. 61.

۳. روشنفکری ایران که مسئول آشکارسازی این هویت پنهان است، از آن رو که دست و پای جست‌وجو را ندارد، در نهایت بلاهت، با اشک و زاری و هزاران اتهام بی‌اساس مدعی شده‌اند و می‌شوند، که این هویت را اسکندر و عرب ربوده‌اند! (ویراستار)

و مقاومت در برابر هوای نفس، به دنبال تصویری مثبت از خود در جامعه‌ای شکست خورده و سلاطینی تحمیلی بوده‌اند. و در عین حال این جریان، مانع از تأثیر عمیق علی در اخلاق، ارزش‌ها و شخصیت قالب ریزی شده‌ی ایرانی نبوده است». [1]

با این همه، حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به اصل و نژاد عربی همین الگو هم نمی‌شود و نقاشی‌ها و باسمه‌های موجود از چهره‌ی علی در ایران، تصویر یک ایرانی خوش چهره را نشان می‌دهد. [2]
این تصاویر از جهاتی به تصویر رایج مسیح در غرب نیز شبیه است، مردی با محاسنی مناسب، خوش چهره، با موهای تیره رنگ و لباس عربی. در اغلب این تصاویر علی چفیه، سرپوش سنتی عرب، به سر دارد، اما نمی‌توان آن را تصویر روشنی از ملیت خاصی گرفت، زیرا علی، مثل مسیح، یک الگوی مذهبی است، در قالب یک چهره‌ی ملی. به علاوه علیِ مسلمان، از علیِ عرب یا علی ایرانی بسیارمهم‌تراست. می‌توان چنین استنباط کرد که وقتی ایرانیان علی را به عنوان یک عرب نمی‌شناسند، او را ایرانی هم نمی‌دانند؛ علی، علی است. تعریف ایرانیت ظاهراً در ملی گرایی نوع سیاسی کپی شده از غرب، ضروری است، نه در ملی گرایی نوع مذهبی آن.
مسئله‌ی تأثیرعلی برفرهنگ ایرانی و تأثیرفرهنگ ایرانی برعلی، نکات دیگری از رابطه‌ی بین عرب و اسلام، و شیعه و ایرانیان را برجسته می‌کند. اسلامی شدن ایران در نظر آن گروه که اسلام را دین عربی می‌دانند، دینی غیرایرانی است و در نزد گروهی دیگر مذهبی ایرانی است که فقط در کلیات از دین اسلام تبعیت می‌کند.
احساسات ایرانیان درباره‌ی تشیع در چند زمینه رشد و بروز کرده است : احساسات ضدعرب همراه با احساسات ضداسلام، احساسات ضداسلام بدون تعصب ضدعرب و احساسات ضدعرب، بدون ضدیت با اسلام. هر یک از نوشته‌های معاصر، آینه و انعکاس یکی از این

1. Dorraj, **From Zarathustra to Khomeini**, p. 65.
2. Ibid.

برداشت‌هاست و عجیب این‌که این احساسات نزد برخی از نویسندگان، پس از جمهوری اسلامی، به کلی معکوس زمان پهلوی شده است!
بدین ترتیب، اینک به دست آوردن تصویر درست و سالمی از مفهوم «ایرانی»، درحالی که اقوام درونی آن از نظر زبان و فرهنگ مشترکات اندکی دارند، بسیار دشوار است. آن‌چه را که ما اینک شاهدیم عبارت از این است که لااقل نیمی از ساکنان ایران، از جمله عرب‌ها و ترک‌ها، با تعریفی، از قماش مسکوب و دراج که ایرانی بودن را با تاریخ و نژاد و مذهب مشخص می‌کنند، باید که بیگانه و غیرایرانی شمرده شوند، زیرا که در دیدگاه مسکوب ایرانی مشخصات پیش از اسلام دارد و از نظر دراج مشخصات ایرانی با شیعه بودن آن‌ها برابر می‌شود![1]

۱. روشن‌فکری ایران باید شرمسار باشد، که چنین بررسی‌های بنیانی هویت‌شناسی ایران را باز هم یک مؤلف غیرایرانی مطرح می‌کند. جست و جوی سبب وسعت تمایل این روشنفکری، به پخته‌خواری فرهنگی و جمود کامل اندیشه و تفکر نزد این گروه، به بررسی عمیق و بسیار سازنده‌ای نیاز دارد. (ویراستار).

فصل دوم
آثار مردان، دیدگاه مردان

حال توجه‌تان را به تصاویری از عرب جلب می‌کنم که در آثار مختلف تعدادی از نویسندگان معاصر ایرانی ارائه شده است.

در این فصل آثار پنج نویسنده‌ی مرد بررسی شده است: محمدعلی جمال‌زاده (۱۳۷۶ - ۱۲۷۰ هجری شمسی)، نویسنده‌ی ادبیات داستانی و مقاله؛ صادق هدایت (۱۳۳۰ - ۱۲۸۱ هجری شمسی)، معروف‌ترین نویسنده‌ی قرن بیستم ایران؛ صادق چوبک (۱۳۷۷ - ۱۲۹۴ هجری شمسی)، نویسنده‌ی رمان و داستان‌های کوتاه؛ مهدی اخوان ثالث (۱۳۶۹ - ۱۳۰۶ هجری شمسی)، شاعر؛ و نادر نادرپور (تولد ۱۳۰۷)، شاعر.

جز برخی اشعار نادرپور، دیگر آثار بررسی شده را، براساس ترتیب تاریخی آورده‌ام که تمامی آن‌ها پیش از جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷) خلق شده‌اند. آثار زنان را، به سبب تفاوت آشکاری که با دیدگاه مردان در موضوع عرب و اسلام و ایرانیگری دارد، در فصل بعد می‌آورم. بررسی و تفسیر این تفاوت به فصل آخر کتاب منتقل شده است.

محمدعلی جمال‌زاده (تولد ۱۳۷۶– ۱۲۷۰)

در واقع، ادبیات داستانی معاصر ایران با انتشار «یکی بود و یکی نبود» درسال ۱۳۰۲ آغازشد. این اثر مجموعه‌ای از داستان‌های کوتاه محمدعلی جمال‌زاده بود،[1] که به سبب پیروی از سبکی نو اهمیت یافت. جمال‌زاده در این مجموعه، به خصوص در داستان کوتاه «فارسی شکر است» به مسئله‌ی مذهب، زبان، و هویت ملی پرداخته است.[2]

«فارسی شکر است» پی رنگ ساده‌ای دارد : راوی، تازه از فرنگ برگشته‌ای است که برای مدتی کوتاه در گمرک خانه‌ی انزلی همراه سه ایرانی دیگر زندانی می‌شود. نویسنده از طریق راوی بر ایرانی بودن کاراکترها تأکید دارد، اما بیان داستان به گونه‌ای است که می‌کوشد راوی را «ایرانی‌تر» بنماید.

او به مأمور گمرک می‌گوید، «البته که ایرانی هستم، هفت جدم ایرانی‌اند، در تمام محله‌ی سنگلج مثل گاو پیشانی سفید احدی پیدا نمی‌شود که پیر غلام‌تان را نشناسد!» اشاره به محله‌ی سنگلج تهران و کاربرد استاندارد کلمات فارسی سلیس و تحصیل‌کرده‌وار، نشان می دهد که راوی بی‌شک ایرانی با فرهنگی است، و درنتیجه خواننده را وامی‌دارد که نظر او را درباره‌ی هویت دیگران قبول کند. رمضان، مرد جوانی که همراه او زندانی شده، اهل انزلی و او هم بی‌شک ایرانی است. رمضان فحش‌هایی می‌داند که در داستان چنین توصیف شده است :

> «طوماری از فحش‌های آب نکشیده که مانند خربزه‌ی گرگاب و تنباکوی هکان مخصوص خاک ایران خودمان است».

اما نقطه‌ی مقابل راوی و رمضان، دو زندانی دیگر، یکی مردی فرنگی

1. Michael Craig Hillman; "Introduction to 'Persian is Sugar'," **Major Voices in Contemporary Persian Literature**, edited by Michael Craig Hillmann, **Literature East and West 20** (1980) : 11.

۲. محمدعلی جمال‌زاده، «فارسی شکر است»، **یکی بود یکی نبود**، چاپ پنجم (تهران : شرق، ۱۹۵۴)؛ ترجمه‌ی سید منوچهر موسوی، **Major Voices**، صفحات ۲۰ ـ ۱۳.

مآب و دیگری شیخی است. راوی تازه از فرنگ برگشته، که کلاه فرنگی به سر دارد، می‌گوید که : «پس از پنج سال دربه‌دری و خون جگری» به ایران برگشته و بدین ترتیب نشان می‌دهد که خاک وطن را ترجیح می‌دهد وگویا ناخواسته پای‌اش به فرنگ بازشده است. راوی خودش را اصالتاً ایرانی می‌داند. حتی وقتی به شیوه‌ی اروپایی ژست می‌گیرد، یا درباره‌ی شعری که آقای‌فرنگی می‌خواند اظهارنظر می‌کند و موجب می‌شود که رمضان او را نیز مثل آقای فرنگی مآب خارجی معرفی کند. با این همه، رمضان می‌گوید که فارسی آقای فرنگی مآب غیرقابل فهم و پر از لغات و اصطلاحات فرانسوی است، ولی راوی «راستی راستی فارسی» سرش می‌شود و «فارسی راستا حسینی» با او حرف می‌زند.

راوی آقای فرنگی‌مآب را چنین توصیف می‌کند: با یخه‌ای بلند و رمانی در دست، «یکی از آن فرنگی مآب‌های کذایی که دیگر تا قیام قیامت در ایران نمونه و مجسمه‌ی لوسی و لغوی و بی‌سوادی خواهند ماند». فرنگی مآب احمق و پرمدعاست و شیخ عجیب و غریب. فارسی شیخ پر از لغات و اصطلاحات عربی است، که این هم برای رمضان غیرقابل فهم است و حتی برای راوی‌که سال‌ها «به اسم تحصیل» عربی خوانده است. لحن راوی در مورد شیخ طنزگونه است. او ابتدا شیخ را اشتباه می‌گیرد، «گربه‌ی براق سفیدی‌که بر روی کیسه‌ی خاکه زغالی چنبره زده... و آن صدای سیت و سوت هم صوت صلوات ایشان بود».

«جناب شیخ هم که دیگر مثل این که مسهل به زبان‌شان بسته باشند و یا به قول آخوندها سلسة‌القول گرفته باشد، دست‌بردار نبود و دست‌های مبارک را که تا مرفق از آستین بیرون افتاده و از حیث پرمویی دور از جناب شما با پاچه‌ی گوسفند بی‌شباهت نبود از زانو برگرفته و عبا را عقب زده و با اشارات و حرکاتی غریب و عجیب بدون آن که نگاه تند و آتشین خود را از آن یک گله‌ی دیوار بی‌گناه بردارد. گاهی با توپ و تشر هر چه تمام‌تر مأمور تذکره را غایبانه طرف خطاب و عتاب قرار داده».

رمضان در جواب فرنگی مآب می‌گوید، «آقا شیخ هم که معلوم می‌شود

جنی و غشی است و اصلاً زبان ما هم سرش نمی‌شود، عرب است».
و کمی بعد در مورد شیخ و فرنگی مآب می‌گوید : «دو تا دیگرشان هم که یک کلمه زبان آدم سرشان نمی‌شود و هر دو جنی‌اند». و «دیدی چه طور این دیوانه‌ها، یک کلمه حرف سرشان نمی‌شود و همه‌اشان زبان جنی حرف می‌زنند؟»

زبان هر دوی آن‌ها برای رمضان نامفهوم است، زیرا هر دو فارسی را با لغات و اصطلاحات فرانسه یا عربی حرف می‌زنند. از این رو در تصور رمضان خارجی‌اند، یکی اروپایی و دیگری عرب، و جن و دیوانه[۱]. از آن‌جا که دیدگاه رمضان کوته‌بینانه و شوونیستی است، درمی‌یابیم هدف نویسنده از این طنز سرزنش شوونیسم است. البته رفتار نویسنده با رمضان دل‌سوزانه است ولی با شیخ و فرنگی‌مآب چنین نیست، اما در قالب راوی می‌کوشد آن‌ها را هم ایرانی معرفی کند، هر چند فارسی‌شان زبانی است غامض که به علت ورود لغات بیگانه مخدوش و معیوب شده است.

شاید اعتراض راوی به فرانسه حرف زدن مستفرنگ محلی از اعراب داشته باشد، اما واژه‌های عربی از زمان ظهور اسلام، که دین اکثریت غالب ایرانیان شد، در زبان فارسی رایج بوده است. به علاوه اقوام عرب زبان ایرانی از همان زمان در نواحی جنوب غربی ایران ساکن بوده‌اند[۲]. چنان که درشمال غربی ایران زبان ترکی رایج است. به نظر جمال‌زاده آذربایجانی‌ها هم هر چند قومی «ترک» زبان‌اند، اما ترک حساب نمی‌شوند و «آذربایجانی» هستند، «با یک زبان فارسی مخصوصی که بعدها فهمیده‌اند سوغات اسلامبول است»! گرچه رمضان فکر می‌کند او هم دیوانه‌ی دیگری است، ولی راوی می‌داند که «این هم ایرانی و زبان‌اش فارسی است». بنابراین شخصیت آذربایجانی داستان

۱ . جمال‌زاده به عمد اشاره نمی‌کند که اگر الگوی او، یعنی رمضان، که اهل انزلی است، به زبان بومی‌اش سخن می‌گفت، هیچ یک، نه راوی، نه مستفرنگ و نه شیخ زبان او را نمی‌فهمیدند! (ویراستار)

2. Maxime Rodinson, **The Arabs**, translated by Artur Goldhammer (chicago : University of Chicago Press, 1981), p. 45.

«فارسی شکر است» ترکی حرف نمی‌زند، بل فارسی را به لهجه‌ی ترکی ادا می‌کند، تا هویت ترکی او نفی شده باشد. ولی شیخ و فرنگی مآب تا آخر داستان به علت لغات عربی و اروپایی در کلام‌شان، خارجی باقی می‌مانند!!![1]

دیدگاه جمال‌زاده در شخصیت پردازی شیخ کاملاً منفی است. با این همه طنزی ضد روحانیت و نه ضد اسلام است. شیخ داستان بیش‌تر به عنوان یک بیگانه و لنگه‌ی «فرنگی‌مآب» معرفی می‌شود و نه روحانی. از نظر رمضان چون شیخ عرب است، دیوانه و جنی می‌نماید، نه چون روحانی است. نسبت دادن این القاب بی‌حرمتی به شیخ است. زیرا جمال‌زاده شیخ را به دلیل عدم درک موقعیت رمضان و اصرار او در عربی حرف زدن مقصر می‌داند.

حسن کامشاد این موضوع را انتقاد جمال‌زاده از رسومات اسلامی می‌داند :

> «او معتقد است، این مؤسسات نیستند که بد معرفی شده‌اند، بل‌که خود روحانیون هستند که در مورد ایده‌آل‌ها و نیازهای مؤسسه کوتاهی کرده‌اند».[2]

در واقع پدر جمال‌زاده خود یک روحانی مشروطه خواه بوده، که ترور شد. جمال‌زاده نیزلقب سید را به دنبال نام‌اش دارد.[3] بنابراین می‌توان دریافت که موضع‌گیری جمال‌زاده نسبت به عقب‌ماندگی روحانیون و خرافات مذهبی است، نه اسلام. البته احساسات جمال‌زاده نسبت به اسلام و عرب، آن چنان که در «خاطرات کودکی» او در «سر و ته یک کرباس» (۱۹۵۶) نوشته شده، به هم آمیخته است.

۱. در این جا خواننده خود درمی‌یابد که داستان «فارسی شکر است»، در واقع یک بیانیه‌ی ملی - فرهنگی گزینشی است، نه یک اثر ادبی. آفت و کپک سیاست، تمامی فرهنگ و به ویژه خمیرمایه ادب معاصر را ترشانده و بدبو کرده است. چندان که جز چند نمونه کوچک، دیگر آثار ادبی معاصر ایران، چنان که درکارهای درویشیان دیده می‌شود، گویی دنباله‌ی درد دل های جلسات حزبی است. (ویراستار)

2. Hassan Kamshad, **Modern Persian Prose Literature** (cambridge : Cambridge University Press, 1966), pp. 108-109.

3. Ibid., p. 91.

بیان خاطره‌ی دردناک جمال‌زاده ازکشتن دومرد به جرم بابیگری توسط مردم در این داستان، نشان می‌دهد او فناتیسم مذهبی را تقبیح می‌کند:

«... ولی مؤمنین و مقدسین با شقاوت و قساوتی که تذکار آن بعد از چهل سال هنوز بدنم را می‌لرزاند، آن‌ها را به طرف مسجد شاه که مسند عدل و داد شریعت عظمی بود می‌کشیدند. در آن اثنا شخصی پیت نفتی به یک دست و کاسه‌ی حلبی دسته‌داری به دست دیگر فرا رسید. در یک چشم به هم زدن آتش از سر و بدن آن دو نفر به طرف آسمان بلند شد. مردم رجاله محض صواب هر کدام از آن نفت کاسه‌ای به صد دینار خریده به سر و صورت آن‌ها می‌پاشیدند»[۱].

در این کتاب، جمال‌زاده به معرفی شخصیت سوفی‌ای به نام «مولانا» نیز می‌پردازد، مردی مسلمان، پرهیزکار و خردمند که ظاهراً کاری با رسومات اسلامی ندارد.
شکی نیست که او تا حدی تحت تأثیر تعصبات رایج ضد عرب زمان خود بوده است، زیرا بی‌مقدمه می‌گوید: «عرب در بیابان ملخ می‌خورد، سگ اصفهان آب یخ می‌خورد». و یا از آن قابل توجه‌تر تصویر عقب ماندگی وستم اعراب ازنگاه یک کودک است که آن کودک، جمال‌زاده‌ی نیمه ضد عرب است:

«در صحن همین مدرسه بود که در یکی از مجالس درس حاجی آخوند اولین بار با ضرب یضرب آشنایی بیش‌تری پیدا کردم. از همان ساعت به بعد من هم با جماعت طلاب مصدر شرارت واقع گردیده شب و روز کارمان زد و خورد با زید وعمرو و بکر و خالد بود. هرگز فراموش نمی‌کنم که وقتی به صیغه‌ی ضربن رسیدیم و حاجی آخوند معنی آن را چنین برایمان بیان نمود که «زدند گروه زنان غایب در زمان گذشته» من در آن عالم بچگی یک دسته از زن‌های سیاه و سوخته عرب را دیدم که همه با پیراهن‌های بلند عربی سر برهنه و پای برهنه در وسط صحرای برهوتی چوب‌های دراز خیزران به دست به جان جماعتی از مردان عاجز و بی‌چاره افتاده و چوب‌ها بالا می‌رفت و پایین می‌آمد و با قساوت هر چه تمام‌تر

۱. محمدعلی جمال‌زاده، **سرو ته یک کرباس**، (تهران: کانون معرفت، ۱۹۵۶)؛
trtranslated by W.L.Heston, **Isfahan is Half the world : Memories of a Persian Boyhood** (Princton, NJ : Princeton University Press, 1983), p. 57.

مشغول زدن بودند بدون آن که معلوم باشد چرا می‌زنند و چه کسی را می‌زنند و تا کی خواهند زد و هنوز هم پس از عمری به محض این که کلمه‌ی ضرب و یضرب به گوشم می‌رسد باز همان منظره و همان پرده در مقابل نظرم مجسم می‌گردد».

واضح است که مفهوم قوم عرب و زبان عربی در ذهن جمال‌زاده به هم پیوسته است، در حالی‌که زبان عربی می‌تواند نقشی بی‌طرف داشته باشد، همان‌طور که از زبان مولانا می‌گوید: «هرگاه خرد از مرز زبان بگذرد، عرفان نیز از مرز مذهب می‌گذرد».

«مولانا گفت شعرا و بزرگان ما در این معنی به صد زبان سخن گفته‌اند. همین صائب در جای دیگری گفته .... و نیاز شیرازی هم گفته :

از دیر و حرم باشدشان رو به مقصد
زاهد ز رهی پیر خرابات ز راهی

و باز دیگری گفته :

به سوی کعبه راه بسیار است
من ز دریا روم تو از خشکی

و عرب ها هم می‌گویند :

عبارتنا شتی و حسنک واحد»

ظاهراً با این که جمال‌زاده سید است، خودش را به هیچ وجه عرب نمی‌داند و در بازگویی خاطره‌ای از زورخانه، سلام و احوال‌پرسی پهلوانان را چنین توصیف می‌کند :

«... در تمام طول آن مدت سلام و صلوات هم یکریز دم به دم و قدم به قدم به نام سید عرب و عجم و فخر اولاد آدم و ماه مکه و حرم و به یاد ابروی قمر بنی‌هاشم و ماه عارض هر یک از یازده پسران علی‌بن ابی طالب جدا جدا ختم می‌کردند».

در واقع به نظر می‌آید جمال‌زاده اسلام را به عنوان بخش ضروری

فرهنگ ایران می‌داند. مخالفت او آن طور که در شخصیت شیخ در «فارسی شکر است» تصویر شده، با اسلام غیر ایرانی و عقب‌مانده است. می‌توان از لایه‌های درونی داستان، به این تم اصلی پی برد.

در مقدمه‌ی «یکی بود و یکی نبود»، جمال‌زاده در مورد دلایل کاربرد سبک ادبی جدید خود صحبت می‌کند. هدف او اصلاح زبان ادبی و توسعه‌ی این زبان است. توجه جمال‌زاده به زبان در آن دوره بسیار به موقع بود، چرا که اوائل قرن بیستم تحولی در این زبان پدید آمده بود[1]. توسعه‌ی سواد عمومی و صنعت چاپ، به زبان ادبی ـ مردمی جدیدی نیازداشت تا نقشی را که زبان درباری سنتی از انجام آن عاجز بود، به عهده بگیرد. جمال‌زاده از این که «مردان اهل قلم، هنوز هم به شیوه‌ای می‌نویسند که درک‌اش برای عامه‌ی مردم مشکل است»[2]، ناراضی است. او معتقد است زبان رمان‌های جدید باید زبان رایج و عادی مردم کوچه و خیابان باشد، تا نه تنها ادبیات فارسی، بل‌که ایران احیا شود:

> «در این رمان گروه‌های مختلف یک ملت معرفی و مقایسه می‌شوند: شهر نشین و روستایی، خدمتکار و مغازه‌دار، کرد و بلوچ، قشقایی و گیلکی، روحانی و صوفی، صوفی و زرتشتی، زرتشتی و بابی، دانش جوی الهیات و پهلوان، خدمت‌کار شهری و تاجر و بدین ترتیب هزاران تفاوت و تعصب ضدیت‌خواه را، که از نادانی و بی‌دانشی سرچشمه می‌گیرد، از بین می‌برد».

از این رو جمال‌زاده ایرانیان مشتاق رمان را که برای وفق دادن زبان و فرهنگ خود با ملیت معاصر ایرانی تلاش می‌کردند، تحسین می‌کند. زیرا هدف ادبیات معاصر فارسی از نظر او شکستن اختلافات زبانی و طبقاتی بود.

1. Kamshad, **Modern Persian Prose Literature**, p.110.

۲. محمد علی جمال‌زاده، **مقدمه‌ی یکی بود و یکی نبود**، چاپ پنجم (تهران: شرق، ۱۹۵۴)، صفحات ۲۱-۵؛ ترجمه‌ی هایده دراگاهی،
"The Shaping of the Modern Persian Short Story : Jamalzadih's Preface to **Yiki Bud, Yiki Nabud**", **The literary Review 18** (Fall 1974) 25.

جمال زاده ازگوناگونی «گروه های» ایرانی آگاه بود. از نظر او هرگروه ایرانی به گونه ی خاص خود و با آمیختن تعدادی واژه ی کردی، ترکی وغیره، فارسی حرف می زنند. بنا بر فرضیه ی او هرکس که به گونه ای از زبان فارسی صحبت نکند، ایرانی نیست.

ملی گرایی جمال زاده نوع زبانی آن است و هویت ایرانیان از دیدگاه او، بر پایه ی زبان فارسی شکل می گیرد. در تعریف او اسلام نیز در هویت ایرانی جایی پیدا می کند. در «فارسی شکر است» آقای فرنگی مآب نماینده ی مدرنیته ی تصنعی و شیخ عرب نماینده ی خرافه ی مذهبی است، که هر دو مانع رشد و پیشرفت ایران هستند. بنا بر این عرب بیگانه ی جمال زاده با خرافه و عقب ماندگی مذهبی پیوند دارد و فردیت ایرانی از نظر او، فارسی زبان مسلمانی است که ملتی مشتاق پیشرفت و مدرنیته را تشکیل می دهد.

صادق هدایت (۱۳۳۰-۱۲۸۱)

صادق هدایت مشهورترین و سنت شکن ترین نویسنده ی معاصر ایرانی است. او نه تنها به ادبیات تخیلی، بل بیش از آن، به تاریخ، فولکلور و فرهنگ ایران، به خصوص ایران پیش از اسلام علاقه مند بود. وسعت این علاقه مندی چندان بود که زبان فارسی میانه آموخت و برخی متون زرتشتی را نیز ترجمه کرد. علاقه ی او به ایرانیگری در نقش پردازی او از اسلام و عرب در آثارش به خوبی پیداست.

هدایت نیز، همچون دیگر نویسندگان همعصر خود، رسومات اسلامی شیعه را مورد انتقاد قرارمی داد. انتقاد او وجوه مختلفی چون ریاکاری، خشونت، و حتی حیوان آزاری داشت.

علویه خانم» (۱۳۱۲) وازدگی اخلاقی گروهی از زائران را در مسیرشان به مشهد به تصویر کشیده است[1]. علویه خانم، زنی است سیده که در

[1] صادق هدایت، **علویه خانم**، چاپ چهارم (تهران : امیرکبیر، ۱۹۶۲)، صفحات ۵۷-۹؛ translated by Gisele Kapuscinski and Mahin Hambly. "The Pligrimage", **Sadeg Hedayat : An Anthology**, edited by Ehsan Yarshater (Boulder, Co : Westview press 1979), pp. 1-39.

این سفر خود را با ظاهرسازی های مذهبی مشغول می کند. او داستان شهادت امام حسین در کربلا را نقل می کند در حالی که جوانی تابلوی نقاشی شده ی کرباسی را نشان می دهد. رابطه ی جوان نقال با علویه خانم نامعلوم است؛ زیرا علویه خانم هر بار این جوان را به یک عنوان معرفی می کند، پسر، داماد، برادرخوانده. دختر دوازده ساله ای هم همراه آن هاست که از طریق علویه خانم سه بار صیغه شده است، او را نیز گاهی دختر و گاهی عروس خود معرفی می کند. دو بچه ی دیگر هم همراه آن ها هستند که علویه خانم مدام آن ها را دعوا می کند و کتک می زند. هویت این بچه ها هم نامعلوم است. علویه خانم گاهی می گوید بچه های ام هستند، گاهی نوه و گاهی هم یتیم معرفی می کند. طی این سفر معلوم می شود علویه خانم با یکی از زائران رابطه ی نامشروعی داشته، آن هم در حالی که هر دو همسر موقت کس دیگری هستند. به طور خلاصه شخصیت علویه خانم در این داستان زنی فاحشه، خود شیرین، ریاکار، ظالم، دروغ گو و زشت است. رفتار غیر اخلاقی او باعث می شود درمورد سیده بودن وی شک ایجاد شود. دراین داستان هیچ تصویر مثبتی از اسلام ارائه نمی شود و علویه خانم و دیگر شخصیت های کم عقل داستان نماینده ی اسلام اند. هدف هدایت در این داستان محکوم کردن ریاکاری مذهبی است.

«طلب آمرزش» (۱۳۱۱)[۱] داستان دیگری از این دست است. در این داستان عده ای از زائران به ظاهر پرهیزکار راهی کربلا هستند که در طی راه کم کم دلیل آمدن شان به این سفر را معلوم می کنند. زنی، همسر دوم شوهرش و دو نوزاد پسر او را کشته است. پس از آشکار شدن جنایت زن، مرد می گوید. «خدا پدرت را بیامرزد، پس ما برای چه این جا آمده ایم؟» او نیز زمانی سورچی بوده و یکی از مسافران ثروتمندش را کشته و پول اش را دزیده و برای حلال کردن پول دزدی

۱ . صادق هدایت، «طلب آمرزش»، **سه قطره خون**، چاپ ششم (تهران : امیر کبیر، ۱۹۶۲)، صفحات ۸۸-۷۳؛ ترجمه توسط نویسنده و
also translated by Brian Spooner, "The Search for Mercy", **Sadeq Hedayat : An Anthology**, pp. 53-62; and by Minoo S. Southgate, "Seeking Absolution", **Iranian Studies** 9 (1976) : 49-59.

به توصیه ی یک ملا عازم سفرشده است. زن دیگری به همسری شوهر ناخواهری اش درآمده و ناخواهری را آن قدر هول و تکان داده که افلیج شده است، و بعد هم او را در راه کربلا کشته. آن ها با خودخواهی اطمینان می دهند که از لحظه ای که سفر را آغاز کرده اند، مورد عفو و بخشش قرار گرفته اند: «مگر پای منبر نشنیدی. زوار همان وقت که نیت می کنند و راه می افتند اگر گناه شان به اندازه ی برگ درخت هم باشد، طیب و طاهر می شوند».

«سگ ول گرد» (۱۳۲۱)[۱] داستان یک سگ اسکاتلندی به نام پَت است، که صاحب خارجی اش او را در ایران گم می کند. هدایت وانمود می کند که سگ را به توصیه ی اسلام مورد آزار و اذیت قرار می دهند، «همه محض رضای خدا او را می زدند و به نظرشان خیلی طبیعی بود سگ نجسی را که مذهب نفرین کرده و هفتا جان دارد، برای ثواب بچزانند». اسلام اغلب به دوطریق در آثار نویسندگان معاصر فارسی مورد نکوهش قرار گرفته است. برخی اجرای نادرست احکام آن را محکوم کرده اند و عده ای خود اسلام را. حسن کامشاد در این ارتباط هدایت و جمال زاده را این طور مقایسه می کند:

«خلاف هدایت که رسومات اسلامی را بیگانه و وجود آن ها را نتیجه ی پیروزی شیطانی عرب بر ایده آل های واقعی ایرانی می داند، جمال زاده همانند بی. نیکیتین[۲]، نسبت به روحانیت نظر مساعدتری دارد. به عقیده ی او تصور روحانیون در اجرای ایده آل های اسلامی در این رسومات باعث تباهی آن ها شده است. جمال زاده روحانیون را بی ریشه نمی داند، در حالی که هدایت از هر چیز مربوط به آن ها بیزار است».[۳]

یکی از این بیزاری های هدایت در داستان کوتاه «آبجی خانم» (۱۳۰۹)[۴]

۱ صادق هدایت، «سگ ولگرد»، **سگ ولگرد**، چاپ هفتم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۲۲-۹؛
translated By Brian Spooner, **Sadeq Hedayat : An Anthology**, pp.119-126.

2. B. Nikitine.

3. Kamshad, **Modern Persian Prose Literature**, pp. 108-109.

۴ صادق هدایت، «آبجی خانم»، **زنده به گور**، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۸۴-۸۳؛
translated by Siavosh Danesh, "The Spinster", **Sadeq Hedayat : An Anthology**, pp.1-40

نمایان است. آبجی خانم یک دختر زشت روی ترشیده است : «آبجی خانم بلند بالا، لاغر، گندم‌گون، لب‌های کلفت و موهای مشکی داشت» او در نتیجه‌ی بدرفتاری‌های خانواده‌اش به موجودی ناراضی و به ظاهر مذهبی تبدیل می‌شود :

«... از پنج سالگی شنیده بود که زشت است و کسی او را نمی‌گیرد، از آن جا که از خوشی‌های این دنیا خودش را بی‌بهره می‌دانست، می‌خواست به زور نماز و طاعت اقلاً دنیای دیگر را دریابد».

با ازدواج خواهر کوچک‌ترش، از حسادت و ناامیدی طاقت‌اش طاق می‌شود و خودش را در آب انبارخانه غرق می‌کند و داستان با تصویری از جسد او تمام می‌شود : «موهای بافته‌ی سیاه او مانند مار به دور گردن‌اش پیچیده شده بود، رخت زنگاری او به تن‌اش چسبیده بود، صورت او یک حالت باشکوه و نورانی داشت.... او رفته بود به بهشت!» تصویری ناخوش‌آیند و طعنه‌آمیز با لباسی سبز ـ رنگ اسلام ـ بر تن و صورتی نورانی، و موهایی که مثل مار دور گردن‌اش پیچیده شده بود. بی‌زاری هدایت از اسلام در «بوف کور» (۱۳۱۳)[۱]، به‌ترین و معروف ترین اثرش، آشکارتر است. این داستان پر است از تصاویر اسلام، و همه از دیدگاهی منفی :

«هر روز صبح زود دو یابوی سیاه لاغر ـ یابوهای تب لازمی که سرفه‌های عمیق خشک می‌کنند و دست‌های خشکیده‌ی آن‌ها منتهی به سُم شده، مثل این که مطابق یک قانون وحشی دست‌های آن‌ها را بریده و در روغن داغ فرو کرده‌اند و دو طرف‌شان لش گوسفند آویزان شده ـ جلو دکان می‌آورند».

در این داستان صدای مؤذن چنین توصیف شده است. «گویی زنی ـ شاید آن لکاته ـ مشغول زاییدن بود، سرخشت رفته بود. صدای ناله‌ی سگی از لابلای اذان صبح شنیده می‌شد». همین طور است تصویر

۱. صادق هدایت، **بوف کور**، چاپ چهاردهم (تهران : امیر کبیر، ۱۹۷۳)؛
translated by D.P. Costello (New York, Grove Press, 1969).

قرآن خواندن مرد خنزر پنزری :

«... همیشه با شال گردن چرک، عبای ششتری، یخه ی باز که از میان آن پشم های سفید سینه اش بیرون زده با پلک های واسوخته که ناخوشی سمج و بی حیایی آن را می خورد و طلسمی که به بازوی اش بسته به یک حالت نشسته است. فقط شب های جمعه با دندان های زرد و افتاده اش قرآن می خواند»....

«... پریروز یا پس پریروز بود وقتی که فریاد زدم و زن ام آمده بود لای در اطاق ام خودم دیدم، به چشم خودم دیدم که جای دندان های چرک، زرد و کرم خورده ی پیر مرد که از لایش آیات عربی بیرون می آمد، روی لپ زن ام بود».

«آری جای دو تا دندان زرد کرم خورده که از لایش آیه های عربی بیرون می آمد روی صورت زن ام دیده بودم».

بدین ترتیب، هدایت «آیه های عربی» قرآن، کلام خدا را، در دهان موجودی پست و چندش آور می گذارد.
«بوف کور» علیه مراسم و یا نقائص اسلام نیست؛ بل که خود اسلام را چندش آور و هراس انگیز معرفی می کند. «بوف کور» داستان هراس از بیگانه و ترس از عرب بیگانه است.
التون دانیل می گوید :

«راوی شخصیت های اش را به عنوان تیپ های عرب، ترک، هند و اروپایی معرفی می کند»[1].

اگرچه مرد خنزرپنزری به عنوان یک عرب معرفی نمی شود، ولی هویتی بیگانه دارد. این معرفی به گونه ای است که خواننده او را عرب گمان کند. توصیفی که راوی از این مرد خنزر پنزری می دهد با توصیف اش از پدر ترکمنی لکاته و پدر و عموی اش و در نهایت خودش یکی است.

1. Elton Daniel, "History as a Theme of **The Blind Owl**", Hedayat's '**The Blind Owl** **Forty years after**, edited by Michael Craig Hillmann (Austin, TX : The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 4 1978), p. 82.

«پیرمردی را دیدم که قوزکرده و زیریک درخت سرو نشسته بود. صورت اش، که با شال گردن پهنی پیچیده بود، دیده نمی شد... پیرمرد خنده ی دورگه ی خشک و زننده ای کرد به طوری که موهای تن ام راست شد...»[۱]

این دگردیسی حاکی از آن است که اسلام در هویت ایرانیان مستغرق شده است. در مقابل این هراس از بیگانه، ملی گرایی قرارگرفته است. «بوف کور» نه تنها به بیگانه، بل به تعریف ایرانی، فارسی و خودی در برابر عرب و ترک بیگانه می پردازد. با این که محل رویداد داستان، ری، یکی از کهن ترین شهرهای ایران است، راوی شک دارد که اهل نیشابوراست یا بلخ یا بنارس. تمایل او بیش تر به سرزمین های شرقی و به هندوستان «سرزمینی که پر از معنی و آداب و رسوم قدیم...» است، زیرا گفته می شود، هویت شهرهای ایرانی و هندی تغییری نکرده است. مادر راویِ فارسی زبان، به شدت هند و اروپایی و رقاص هندی معبد بوگام داسی است، که نشانگر ارتباط بین دو ملت «آریایی» ایران و هند است. طی داستان هویت هندی مادر راوی ثابت می ماند و هویت ایرانی گم می شود و رنگ عوض می کند. خنزر پنزری، که هویتی ناپایدار و بیگانه دارد، در راوی، پدر، عمو و داماد نمود می کند. چنین رنگ عوض کردن هایی به عمد و با هدف در داستان گنجانده شده اند.

هراس از بیگانه در دیگر آثار هدایت نیزظاهر شده است. در «داش آکل»[۲] (۱۳۱۱) یهودیان ایران را چنین توصیف می کند:

«گام های بلند و لاابالی برمی داشت، همین طور که می گذشت خانه ی ملا اسحق عرق کش جهود را شناخت، بی درنگ از پله های نم کشیده ی آجری آن داخل حیاط کهنه و دودزده ای شد که دور تا دورش اطاق های کوچک کثیف با پنجره های سوراخ سوراخ مثل لانه ی زنبور داشت و روی آب حوض خزه ی سبز بسته بود. بوی ترشیده، بوی پرک و سردابه های کهنه

۱. صادق هدایت، **بوف کور**.

۲. صادق هدایت، «داش آکل»، **سه قطره خون**، چاپ ششم (تهران: امیر کبیر، ۱۹۶۲)، صفحات ۶۲-۴۳؛

translated by Richard Arndt and Mansur Ekhtiar, **Sadeq Hedayat : An Anthology**, pp. 41-52.

در هوا پراکنده بود. ملا اسحق لاغر با شب‌کلاه چرک و ریش بزی و چشم‌های طماع جلو آمد، خنده‌ی ساختگی کرد.
«... پسر ملا اسحق، که بچه‌ی زردنبوی کثیفی بود، با شکم بالا آمده و دهان باز و مفی که روی لب‌اش آویزان بود، به داش آکل نگاه می‌کرد، داش آکل انگشت‌اش را زد زیر در نمکدانی که در طاقچه‌ی حیاط بود و در دهن‌اش گذاشت».

در این داستان هراس از بیگانه در قالب ضدیت با نژاد سامی شکل گرفته است.
ماشاءالله آجودانی می‌گوید : ادبیات و ملی‌گرایی دوران مشروطه، اسلام و عرب را مسبب تمامی مشکلات و عقب‌ماندگی‌ها و دشمن اصلی ایران می‌داند. ولی هدایت یهودیان را هم، به همراه مذهب و رسومات‌شان به دشمنان ایران اضافه می‌کند. از دیدگاه هدایت، عرب‌ها و یهودیان، اسلام و یهودیت، همه متعلق به نژاد سامی و در اصل یکی هستند. البته ضدیت هدایت با یهودیان تأثیر ایدئولوژی فاشیست آلمان نازی را نیز نمایان می‌کند[۱] و ضدیت او با نژاد سامی یک نوع ضدیت غربی است که نمود می‌کند.
«سایه‌ی مغول»[۲] (۱۳۳۴) یکی از سه داستانی است که در مجموعه‌ی «انیران» (غیر ایرانی) گردآوری شده است. هر کدام از این داستان‌ها به قلم یک نویسنده است. شین پرتو داستانی درباره‌ی فتح ایران توسط اسکندر کبیر نوشته است. داستان بزرگ علوی حمله‌ی اعراب را به تصویر کشیده و هدایت درباره‌ی مغول‌ها نوشته است :

«نقشه‌ی شاهرخ عوض شد : تاکنون او و دسته‌ای از جوانان ایرانی که هنوز رسم و روش دیرین خود را از دست نداده بودند و فکر ... آن‌ها را فاسد نکرده بود، از ستمگری عرب‌ها به تنگ آمده، بر علیه آن‌ها فتنه

2. Mashallah Ajoudani, "Hedayat va Nasyonalism", **Irannameh 10**, No. 3 (Summer 1992), p. 7. see also Homa Katouzian, **Sadeq Hedayat : The Life and Literature of an Iranian Writer** (London and New York : Taurus, 1991).

۲ صادق هدایت، «سایه‌ی مغول»، **انیران، مجموعه‌ی نوشته‌های پراکنده‌ی صادق هدایت**، چاپ دوم (تهران، امیر کبیر، ۱۹۶۵)، صفحات ۱۱۸-۱۰۲؛
translated by D.A. Shojai, **Chicago Review** 20 (1969) : 95-104.

برمی‌انگیختند. در نخست هجوم مغول را در راه امید و پیش‌آمد مناسبی برای از بین رفتن ... نژاد سامی پنداشتند ولی آن روزی که مغول آمد، آن روزی که این نژاد زرد چهره‌ی خون‌خوار به سرزمین آن‌ها تاخت و تاز کرد، این نژاد پاچه ورمالیده‌ی ناپاک، دشمن آبادی، دشمن آزادی با چشم‌های کج که علم شکنجه را به آخرین پایه‌ی ظرافت رسانیده و در فکر پست، فکر کوتاه و زمخت‌اش با آن هیکل نتراشیده، جز دریدن، آتش زدن و چاپیدن چیز دیگری نقش نبسته بود، آن وقت پی بردند که هرچند ... ولی مغول دشمن جنبنده، دشمن جان همه و دشمن انسانیت بود».

ولی وسواس هدایت نسبت به اعراب بیش از مغول و یهودی است و بارها، به هر بهانه و به طرق گوناگون به موضوع عرب می‌پردازد. در داستان کوتاه «زنده به گور» (۱۳۰۹)[۱]، راویِ بیمار، در بسترش در پاریس، درحالی‌که قصد خودکشی دارد، فکرمی‌کند:

«اگر مرده بودم مرا می‌بردند در مسجد پاریس به دست عرب‌های بی‌پیر می‌افتادم، دوباره می‌مردم، از ریخت آن‌ها بیزارم».

در «حاجی آقا» (۱۳۲۴)[۲]، حاجی چندش‌آور، علائق چندش آوری هم دارد:

«هر شب برنامه‌ی فارسی رادیو برلن را به دقت گوش می‌داد و از خبر پیشرفت‌های آلمان قند توی دل‌اش آب می‌شد و کلمات گوینده‌ی آن را وحی منزل می‌دانست. بعد هم موسیقی عربی را می‌گرفت و به نعره‌هایی که مثل صدای شتر فحل از توی رادیو می‌آمد، با لذت گوش می‌داد و در عالم خلسه می‌افتاد».

در «اصفهان، نصف جهان» (۱۳۱۱)[۳] که نوعی تور پیاده روی در این شهر تاریخی و تماشایی است، ناگهان یادآوری می‌کند:

۱. صادق هدایت، «زنده به گور»، **زنده به گور**، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۳۸-۹؛

translated by Brian Spooner, **Sadeq Hedayat : An Anthology**, pp. 145-162.

۲. صادق هدایت، **حاجی آقا** (تهران: جاویدان، ۱۹۷۷)؛

translated by G. M. Wickens (Austin, TX : The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 6, 1979), p. 45.

۳. صادق هدایت، «اصفهان، نصف جهان»، **پروین دختر ساسان و اصفهان نصف جهان**، چاپ سوم (تهران: امیر کبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۱۱۸-۵۷؛ ترجمه‌ی نویسنده، صفحات ۹۰-۸۹.

«به نظر می‌آید که صنعت معماری، کاشی‌کاری و نقاشی و قلم‌کاری بعد از زمان ساسانیان در اصفهان و در دوره‌ی صفویه بود که دوباره روح صنعتی ایران قوت گرفت و به درجه‌ی کمال رسید و شاه‌کارهای آن زمان به‌ترین نمونه‌ی دوره‌ی بعد از اسلام به شمار می‌آید. و آن چه که به نام صنعت هندی، مغول و عرب در اروپا معروف است همه ابداع و اختراع ایرانی بوده. به خصوص عرب‌ها که پا برهنه دنبال سوسمار می‌دویده‌اند فکر صنعتی نمی‌توانسته در کله‌شان رسوخ پیدا کند و آن چه به اسم آن‌ها معروف است مال ملل دیگر است چنان که امروزه هم معماری عرب یک تقلید مسخره‌آمیز از معماری ایرانی است».

در مقدمه‌ی «ترانه‌ی خیام» (۱۳۱۳)، هدایت، عمر خیام را همسوی تعصبات خود معرفی می‌کند :

«... برای خواننده شکی باقی نمی‌ماند که گوینده‌ی رباعیات تمام مسائل دینی را با تمسخر نگریسته و از روی تحقیر به علما و فقهایی که از آن چه خودشان نمی‌دانند دم می‌زنند حمله می‌کند. این شورش روح آریایی را برضد اعتقادات سامی نشان می‌دهد و یا انتقام خیام از محیط پست و متعصبی بوده که از افکار مردمان‌اش بیزار بوده»[1].

بیزاری هدایت بیش از همه در «طلب آمرزش» هویداست :

«عرب پابرهنه‌ای با صورت سیاه و چشم‌های دریده و ریش کوسه زنجیر کلفت آهنین در دست داشت و به ران زخم قاطر می‌زد و گاهی برمی‌گشت و صورت آن‌ها را یکی یکی برانداز می‌کرد».

«... عرب‌های پاچه ورمالیده، صورت‌های احمق فینه به سر، قیافه‌های آب زیرکاه عمامه‌ای با ریش‌ها و ناخن‌های حنا بسته و سرهای تراشیده، تسبیح می‌گردانیدند و با نعلین و عبا و زیر شلواری قدم می‌زدند. زبان فارسی حرف می‌زدند، یا ترکی بلغور می‌کردند، یا عربی از بیخ گلو و از توی روده‌های‌شان درمی‌آمد و در هوا غلغل می‌زد. زن‌های عرب با صورت‌های خال کوبیده‌ی چرک، چشم‌های واسوخته، حلقه از پره بینی‌شان گذرانده بودند. یکی از آن‌ها پستان سیاه‌اش را تا نصفه در دهن بچه‌ی کثیفی که در بغل‌اش بود فرو کرده بود».

۱. صادق هدایت، **ترانه‌ی خیام** (تهران : مصور، ۱۹۶۲)، صفحه‌ی ۴۰؛
Cited by leonard Bogle, "The Khayyamic Influence in **The Blind Owl**", **Hedayat's 'The Blind Owl' Forty Years After**, p.89.

«جلوی قهوه خانه ای عربی نشسته بود، انگشت در بینی اش کرده بود و با دست دیگرش چرک لای انگشت های پای اش را درمی‌آورد و صورت اش از مگس پوشیده شده بود و شپش از سر و روی اش بالا می رفت».

شوونیسم هدایت، حسی است. برای او، عرب ها بیمار، کثیف، زشت، بی رحم و بی شرم اند. پوست شان «سیاه» است، که خود نشان پستی بیش تر آن هاست. موجوداتی بی ارزش اند. حتی زبان شان هم مشمئز کننده است. همان طور که عربی حرف می زنند، می توانند فارسی هم صحبت کنند، چیزی «که از داخل کاسه ی سرشان صادر می شود». برای هدایت مذهبی که مزار متبرک اش متعلق به این ملت است، ارزش ندارد.

«کلید احساسات این هدایت آزرده خاطر درملی گرایی خدشه ناپذیر اوست. البته این ملی گرایی بارها به شوونیسم بدل شده است. از آن جا که او به برتری پارس کهن معتقد است، برای دست یابی به تصویری پاک از گذشته ای که با فساد و خفت و تجاوز بیگانه خدشه دار شده، با اشتیاق به مطالعه ی ادبیات زرتشتی فارسی میانه می پردازد. غرور او نسبت به شکوه پارس و ایران کهن به خوبی در نمایش نامه ی «پروین، دخترساسان» نمایان است. این نمایش نامه تصویر تعصباتی افراطی درباره ی شکست پارسیان از ارتش مهاجم عرب در قرن هفتم و وحشی گری هایی است که بر پارسیان نجیب و فرهیخته روا داشته اند. این همان احساس خدشه دار شده ی هدایت نسبت به شکست شکوه پارس کهن است، که در اغلب کارهای اش می توان دید. ولی هدایت اندک توجهی به دست آوردهای تاریخی ایران و شکوه گذشته و غم و اندوه ناشی از این شکست تاریخی دارد. او بیش تر به زخم های ناشی از عرب، مغول و دیگر مهاجمان می پردازد و کم تر از فتوحات پارسیان و نقش فرهنگی آن ها سخن می گوید»[1].

هدایت از بیگانه بیزار است، به خصوص از عرب بیگانه، و از اسلام، چون مذهبی عربی است. بزرگ ترین تراژدی تاریخ ایران از نظر او شکست ایران از اعراب مسلمان است، زیرا هویت واقعی ایرانیان توسط آن ها از میان رفته است.

«هدایت معتقد است رهایی مردم ایران در بازگشت به هویت شرقی و

1. Ehsan Yarshater, “Introduction”, **Sadeq Hedayat : An Anthology**, pp. vii-xiv.

زرتشتی گری ریشه دارد. آریایی های هند و اروپایی (آرایانان، یا ایرانیان) در اوج دوران طلایی پیش از اسلام، زرتشتی بوده اند، که به اشتباه آتش پرست فرض شده اند. پس از این دوران در اواسط قرن هفتم میلادی اعراب، اسلام را به نجد ایران آوردند، که برای ایشان مذهبی غربی محسوب می شد. از این رو با وجود سلطه ی اعراب، پارسیان برای حفظ زبان و فرهنگ شان کوشیدند، ولی با کم رنگ شدن سلطه ی اعراب، اسلام پای بر جا ماند و فراگیر شد. راه حل هدایت برای این ملت و نژادی که در جست وجوی هویت خود بودند، عرفان شرقی بود؛ حال چه آن را گل طلایی بنامیم، چه تائو، یا پتانسیل ناخودآگاه جمعی».[۱]

«پروین، دختر ساسان»[۲] (۱۳۰۹) فرصتی برای هدایت بود تا دیدگاه های خود را بیان کند.

داستان این نمایش نامه در سال ۶۴۳ در شهر ری (راگا) واقع در نزدیکی تهران رخ می دهد. پی رنگ ساده ای دارد. چهره پردازی قدیمی همراه دخترش پروین، با وجود نزدیک شدن سپاهیان عرب و فرار سکنه ی شهر، در ری ماندند و مخفیانه به زندگی خود ادامه دادند. نامزد پروین، پرویز، قصد می کند تا پیش از بازگشت به خط مقدم جنگ، به دیدار آن ها برود. چهار مرد عرب به زور وارد خانه ی آن ها می شوند. سگ را می کشند، اسب را به غنیمت می برند، خدمت کار را می کشند و پروین را از آغوش پدر در حال مرگ اش بیرون می کشند. پروین را به اسارت می گیرند و به سرکرده ی اعراب می فروشند. او از طریق یک مترجم از او می خواهد در صورت قبول اسلام همسر او شود. پروین امتناع می کند و پس از آن از طریق مترجم می فهمد که پرویز در جنگ کشته شده است و بدین ترتیب تک و تنها می ماند. روح پرویز به دیدار او می آید. پس از آن سرکرده ی اعراب نزد او بازمی گردد، و درحالی که می خواهد به او نزدیک شود، پروین خنجر او را می رباید و خود را می کشد.

حتی پیش از ورود اعراب به صحنه، همه چیز گواه می دهد که آن ها از

1. Carter Bryant, "Hedayat's Psychoanalysis of a Nation", **Hedayat's 'The Blind Owl' Forty Years After**, p.161.

۲. صادق هدایت، **پروین دختر ساسان**، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۵۶–۸، ترجمه ی نویسنده.

هر دشمن دیگری بدترند. پدر پروین می گوید :

«... ایران چندین بار میدان تاخت و تاز بیگانگان شد هیچ کدام به اندازه ی تازی ها به ما چشم زخم نزدند. هستی ما را به باد دادند، دزدیدند، آتش زدند، کشتند»[۱].

هدایت برای شاخ و برگ دادن به چنین اتهامی، پرویز را وامی دارد تا شاهد عینی این «لشکر خون خوار دشمن» باشد :

«شما نمی دانید چه می کنند! باید دید ... باید دید... این جنگ نیست، کشت و کشتار است... آن ها جلو می آیند، می کشند، هنگامی که همه را سر بریدند و شمشیرهای آن ها از خون سرخ شد، آتش می‌آورند و می سوزانند. کاشانه ها را چپو می کنند، زن ها را می برند، باید دید همه آبادی های ما با خاک یکسان شده، یک بیابان درندشت از ویرانه ها، دود بلند می شود، جوی های خون سرازیر شده»[۲].

دراین نمایش نامه اعراب مکرراً به عنوان تشنه به خون، وحشی، بی رحم توصیف شده اند :

«... به بهانه ی آوردن کیش نوین و دست آویز شدن به آن از هیچ گونه جور و ستم خودداری نمی کنند»[۳].

بدین ترتیب نه تنها پارسیان عرب را نکوهش می کنند؛ بل که هدایت در صحنه های بعد، از مترجم عرب برای تأیید این اتهام استفاده می کند. او می کوشد تا پروین را برای ازدواج با سرکرده ی عرب اغوا کند و به او می گوید که در آن موقعیت چه قدر می تواند به مردم کمک کند.

«می دانید که سرنوشت همکیشان و همشهریان تان تا اندازه‌ای به دست شماست. هزاران مردم در زیر شکنجه هستند. مسمغان و دختران اش را به بغداد خواهند فرستاد....

طی نمایش نامه هدایت مکرر ازقیمت برده های زن نزد اعراب سخن می گوید، و برای آن که رنگ تاریخی به آن بدهد، در زیرنویس آورده، «مطابق اسناد

۱ . همان کتاب، صفحه ۱۵ .

۲ . همان کتاب، صفحات ۲۱–۲۰ .

۳ . همان کتاب، صفحه ی ۲۰ .

تاریخی فروش دختران ایرانی به دست عرب ها معمول بوده است»[۱]. ولی سندی نمی‌آورد. دراین نمایش‌نامه وحشیگری جنسی به عنوان فجیع‌ترین خشونت ممکن، نماد صدمات فرهنگی وارده به ایران است.

هدایت حتی از لحاظ لغوی نیز به اعراب می‌تازد و آن‌ها را اهریمن خطاب می‌کند. پرویز به آن‌ها «درنده» می‌گوید و چهره‌پرداز «دشمن ایزد و آیین مزدیسنا». چهره‌پرداز در توصیف آن‌ها می‌گوید :

«گویی دسته‌ای از اهریمنان و دیوان تشنه به خون هستند که برای برکندن بنیان ایرانیان خروشیده‌اند».

هجوم آن‌ها خاک ایران را آلوده کرده است:

«سرزمین ما دشنام زده شد... ایران این بهشت روی زمین یک گورستان ترسناک مسلمانان شد...».[۲]

هدایت با تشبیه آن‌ها به دیو و دد، عرب‌ها را انسان نمی‌داند و آن‌ها را در حد یک حیوان تنزل می‌دهد. بهرام، خدمت‌کار خانه، اعرابی را که به زور وارد خانه می‌شوند، این طور توصیف می‌کند :

«... چشم‌های آن‌ها مانند جانوران درنده می‌درخشد. در تاریکی هم می‌بینند. از ریخت آن‌ها می‌ترسم. مانند میمون هستند : سیاه، چشم‌های دریده، ریش خشک شده‌ی زیر چانه‌شان، آواز ناهنجار را».[۳]

هدایت معتقد است که مذهب فقط بهانه‌ای برای حمله به ایران به منظور تصاحب ثروت و ازمیان بردن فرهنگ و تمدن و درنتیجه هویت ایرانی بوده است.

«... آنان کوشش می‌کنند زبان، آیین و هستی ما را براندازند و به بهانه‌ی آوردن کیش نوین و دست‌آویزشدن به آن از هیچ گونه جور و ستم خودداری نمی‌کنند. آماج آن‌ها کشور گشایی است و لشکریان‌شان مانند ملخی که به کشت‌زار گندم بزند روی آبادی‌های ما ریخته»...

«تازی‌ها را تنها چیزی که پیروزمند می‌کند، کیش آن‌هاست که برایش

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲.
۲. همان کتاب، صحات ۳۲-۱۵.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۷.

شمشیر می زنند. سرداران آن ها گفته اند اگر بکشید، یا کشته بشوید می روید به بهشت. پس از آن هوی و هوس آن هاست. برای به چنگ آوردن زنان ایرانی، پول و خوشی ها از چپو و کشتار هیچ باکی ندارند و بهشت را روی زمین می بینند. این مردمانی که زیر آفتاب سوزان عربستان سوای سوسمار و خرما چیز دیگری گیرشان نمی آمد، همه ی خوشی ها را در ایران چشیدند. مرز و بوم آبادی ها و کشتزارها را ویران کردند... آتشکده ها را با خاک یکسان کردند. همه ی نامه های ما را سوزانیدند. چون از خودشان هیچ نداشتند دانش و هستی ما را نابود می کنند تا بر آن ها برتری نداشته باشیم و بتوانند کیش خودشان را به آسانی در کله ی مردم فرو بکنند...»[۱]

بدین ترتیب، این ایرانیان بسیار فرهیخته از «تازیان بیابان نورد سوسمار خوار که سال ها زیر دست ما بودند و به ما باج می پرداختند...!»[۲] شکست می خورند. ولی از آن جا که این دو «نژاد» بسیار متفاوتند، در پایان ایرانیان به نحوی پیروز می شوند :

«نه نژاد ایرانی نمی میرد. ما همانی هستیم که سالیان دراز زیر تاخت و تاز یونانیان و اشکانیان بودیم. در انجامش سر بلند کردیم. زبان، رفتار و روش آنان با ما جور نیامد چه برسد به این تازی های درنده ی لخت پاپتی که هیچ از خودشان ندارند مگر زبان دراز و شمشیر».[۳]

عرب ها در حالی بر صحنه ظاهر می شوند که مورد پیش داوری قرار گرفته اند. صدای بلند ضربه بر در اتاق که پروین، پدرش و بهرام منتظرند شنیده می شود و صدایی به عربی دستور می دهد، «افتحو الباب ایها الطلاب النجسة» سپس :

«چهار نفر عرب شمشیر به دست سر و صورت پیچیده سیاه ترسناک، پاهای برهنه چرک وارد می شوند. چشم ها را به دختر می دوزند. عبای پاره یکی از آن ها به زمین کشیده می شود. شمشیر خون آلود به دست دارد».[۴]

این بازیگران این طور توصیف شده اند :

۱. همان کتاب، صفحات ۲۳-۲۱.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۲۱.
۳. همان کتاب، صفحات ۲۳-۲۲.
۴. همان کتاب، صفحه ی ۳۸.

«عباهای پاره به‌خود پیچیده روی آن به کمرشان نخ بسته‌اند. صورت‌ها سیاه، ریش وسبیل سیاه زمخت، سر و گردن را با پارچه‌ی سفید و زرد چرک پیچیده‌اند، پاها برهنه، غبارآلود، شمشیرها مختلف، درنده و ترسناک داد و فریاد می‌کنند».[1]

آن‌ها به زبان عربی صحبت می‌کنند، که نه پروین آن را می‌فهمد، نه بقیه. هدایت در زیرنویسی عذرخواهانه می‌گوید که برای خالی نبودن عریضه از زبان عربی استفاده کرده است[2]. عرب‌ها می‌گویند هرگز دختر به این زیبایی ندیده‌اند و رهبرشان پول خوبی بابت او خواهد پرداخت. یکی ازآن‌ها کتاب نقاشی‌ای برمی‌دارد، نگاهی به آن می‌اندازد و بعد زیر پا لگد کوب‌اش می‌کند. آن‌ها فرش را لوله کرده، پرده‌ی ابریشمین را پایین می‌کشند و گردن‌بند پروین را از گردن‌اش پاره کرده، درمی‌آورند. یکی ازآن‌ها چانه‌ی پروین را در دست می‌گیرد و قهقهه می‌زند. بهرام خودش را بین پروین و عرب می‌اندازد و عرب‌ها او را به راهرو برده و می‌کشند. بعد پروین بی‌هوش را از آغوش پدر درحال مرگ‌اش بیرون کشیده، می‌برند.

صحنه‌ی بعد با سرکرده‌ی عرب شروع می‌شود، درحالی‌که دستان‌اش را از خوش‌حالی به هم می‌مالد و در اتاق پر از غنائم بالا و پایین می‌رود: جعبه‌های جواهرات، یک تاج، ابریشم وفرش. این بازیگر این طور توصیف شده است :

«کوتاه، شکم پیش آمده، گردن کلفت، سبیل و ریش توپی، چین میان دو ابرو، عمامه‌ی بزرگ، گوشه‌ی آن آویزان است. لباده‌ی بلند ساده‌ی مغزی دار، شال پهن، خنجرکوچکی به کمرش، پای لخت، نعلین، زیر شلواری سفید، صورت سیاه ترسناک، که به طور ناشیانه‌ای خودش را می‌گیرد»[3].

چهارمرد عرب وارد می‌شوند. پروین را درپارچه‌ی سفیدی پیچیده‌اند. او هنوز بی‌هوش است. پارچه را از روی پروین برمی‌دارند. چشمان سرکرده‌ی عرب برق می‌زند و آب دهان‌اش را قورت می‌دهد. مشتی

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰ .
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۰ .
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳ .

سکه‌ی طلای ساسانی جلوی آن‌ها می‌ریزد. عرب‌ها برای برداشتن سکه‌ها حمله‌ور می‌شوند. بعد به آن‌ها دستور می‌دهد خارج شوند. پروین که به هوش می‌آید، نمی‌داند بیدار است یا کابوس دیده. سرکرده‌ی عرب دور اتاق دنبال او می‌کند و به زبان عربی به او می‌گوید چه قدر دوست داشتنی است. چون چیزی نصیب‌اش نمی‌شود، آن‌جا را ترک می‌کند و با یک مترجم عربی بازمی‌گردد. بازیگر مترجم این طور توصیف شده است:

«۴۰ ساله، چفیه اگال، عبای زرد رنگ، جامه‌ی سفیدِ بلند، شال، کفش، جوراب ساق کوتاه، شمرده و غلیظ حرف می‌زند»[۱].

ظاهر او نسبتاً خوب است و کفش به پا دارد. در نمایش نامه احتمال آن داده شده که مدتی با ایرانیان زندگی کرده، زبان آن‌ها را آموخته و به اصطلاح «متمدن» شده است.
مترجم به پروین می‌گوید که سرکرده‌ی عرب تا آن زمان زنی به زیبایی او ندیده است، و اگر او اسلام را بپذیرد، او را به زنی می‌گیرد و غرق در جواهر درقصری او را منزل می‌دهد وباقی زنان‌اش خدمت‌کار او خواهند بود. در این قسمت اعراب متهم به وحشیگری جنسی‌اند، که روی دیگر این سکه نژادپرستی است: زیرا زنان «سفید» (یا ایرانی) زیباتر از زنان «سیاه» (یا عرب) هستند. دفاع از ارزش زن «سفید» در برابرتهدید جنسی مرد «سیاه» نیز یک الگوی نژادپرستانه است. «اختلاط نژادی» نه تنها پاکی جنسی، بل‌که پاکی نژادی نهفته در آن را، خدشه دار می‌کند.
اغوا کردن پروین به ازدواج با سرکرده‌ی عرب توسط مترجم، بیش‌تر به یک گفتمان تاریخی می‌ماند و باز هم همان اتهامات تکرار می‌شود. مترجم به پروین می‌گوید خواست خدا بوده که اعراب پیروز شوند و ایرانیان را به راه راست هدایت کنند. پروین در جواب می‌گوید:

«شما کیش خودتان را بهانه کردید، آمال شما جهان‌گشایی، پول، دزدی و درندگی است»[۲].

۱. همان کتاب، صحات ۳۲-۱۵.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۷.

و وقتی مترجم جهان‌گشایی های ایران با تورانیان، رومی ها و عرب ها را یادآوری می کند، می گوید:

«ما برای نگهداری آزادی خودمان جنگیده‌ایم، هیچ گاه به نام کیش و آیین با دیگران جنگ نکرده‌ایم و کیش و رفتار و روش دیگران را پست نکرده‌ایم، آن ها را آزاد گذاشتیم»[۱].

مترجم از نابودی تمدن ایران می گوید :

«... پس ازجنگ نهاوند زبان و آیین شما مرد» و پروین می پرسد، نامه های ما را سوزاندید گمان کردید ما زبان شما را آموخته و آیین‌تان را پیروی خواهیم کرد؟ تنها نام خودتان را تا جاویدان لکه‌دار کردید، آیندگان به شما نفرین خواهند کرد و شما را مشتی دیو و دد می‌خوانند که از نادانی و رشک و دیوانگی ارزش دانش را ندانستید و یادگارگذشتگان را سوزانیدید»[۲].

او پاسخ می دهد که دانش مهم نیست، تنها چیزی که هر انسانی به آن نیاز دارد باور کردن و اعتقاد داشتن است. و پروین می گوید. «لیکن نه کورکورانه. کیش ما با دانش یکی است و به هم آمیخته»[۳].
پروین به مترجم می‌گوید، اعراب تازه به این دین گرویده‌اند و این ربطی به ایرانیان ندارد که مذهب کهنی دارند. به علاوه این مذهب نو فقط مناسب ملتی وحشی مانند عرب است.

«... خدایی که شما می‌پرستید اهریمن، خدای جنگ، خدای کشتار، خدای کینه‌جو، خدای درنده است که خون می‌خواهد، شالوده‌ی کارهای شما، روش و رفتارشما روی شکنجه وپستی است به خون آدمیان تشنه هستید، همه ی کارهای‌تان زمین را چرک و نژاد آدمی را پست می کند».

«... آری ما جنگ را آغاز کردیم چون آیین شما به درد ما ایرانیان نمی‌خورد، شاید برای خودتان خوب است زیرا که شما مانند جانوران درنده زندگی می‌کنید، او شما را به راه راست رهبری کرد، لیکن ما دیری است که نیک و بد را می‌شناسیم»[۴].

۱ . همان کتاب، صفحات ۲۳-۲۱ .
۲ . همان کتاب، صفحات ۴۷-۴۶ .
۳ . همان کتاب، صفحه ی ۴۷ .
۴ . همان کتاب، صفحات ۴۷-۴۶ .

«پروین، دختر ساسان» توصیف کاملی از دیدگاه های هدایت است. آجودانی معتقد است ملی گرایی هدایت حول محورخون و نژاد، و برتری نژاد آریایی ایرانی می چرخد[1]. دیدگاه های ضد عرب و ضد اسلام او زیرمجموعه ی تعصبی فراگیرتر یعنی ضدیت با نژاد سامی است. عقاید او در راستای تئوری نژادپرستی غربی است و معتقد است دو نژاد کاملاً متفاوت یعنی آریایی و سامی وجود دارد، که آریایی ها برتر از دیگری اند. اعراب از نظر او مردمانی سیه چرده، وحشی و از انسانیت به دوراند. ایده آل هدایت دوران طلایی ایران پیش از اسلام است. با این وجود او بیش تر به تلخی شکست ایران ازعرب می پردازد تا شکوه آن دوران. در برداشت او از تاریخ، هویت واقعی فرهنگی ایران توسط مهاجمان عرب مسلمان از میان رفته و تمدن برتر ایران با فرهنگ مذهب تشنه به خون و وحشیانه ی عرب جایگزین شده است. او به شدت از عرب بیزار است و همین طور از اسلام، که مذهبی عربی است. به ندرت بتوان در آثار دیگران نوشته هایی چنین نژادپرستانه و بدون لگام یافت.

صادق چوبک (۱۳۷۷- ۱۲۹۴)

صادق چوبک در بوشهر به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی اش را در همین شهر به پایان رساند. سپس او و خانواده اش به شیراز نقل مکان کردند. بعدها مدتی نیز به عنوان معلم در خرمشهر به تدریس مشغول شد[2]. از آن که او خود جنوبی و اهل منطقه ی خلیج فارس است و مدتی نیز درخرمشهر زیسته، انتظار آن می رود که به کرات تصویر شخصیت های عرب را در کارهای او ببینیم.

ولی خلاف تصور، اعراب در آثار او حضور ندارند و در اندک مواردی اشاره ی بسیارمختصری به آن ها شده است. برای مثال «چراغ آخر»[3] (۱۳۴۳) داستان مرد جوانی به نام جواد است که با یک موتور لنج به محل

1. Ajoudani, “Hedayat and Nationalism”, p.7.

2. Michael Criag Hillmann, “Introduction Note”, **Major Voices**, pp. 71-72.

۳. صادق چوبک، «چراغ آخر»، **چراغ آخر** (تهران: علمی، ۱۹۶۶)، صفحات ۷۴-۹؛ ترجمه ی نویسنده.

تحصیل‌اش درهندوستان بازمی‌گردد. لنج مسیرش را از بوشهر شروع می‌کند، به بصره، کویت، بحرین، قطر و در آخر به کلکته می‌رود. در این قایق تعدادی مسافر و زائر کربلا هم همسفر جوادند : «مسافرین ایرانی و هندی و افغانی وعرب و سیاه وسفید و زن و بچه». یکی از زائران ایرانی به دیگری می‌گوید، «نه، بصره ارزونیه. اما بایس سامونا تو بپایی. تا روتو برگردونی عربا چیزاتو میزنن. باید چش به هم نزنی...»

رمان «تنگسیر» (۱۳۴۲)، که بر اساس داستانی واقعی نوشته شده، سرگذشت مردی تنگستانی است که چهار رجل سرشناس بوشهر را، به خاطر ربودن حاصل زندگی‌اش، به قتل می‌رساند. او در توصیف قهرمان داستان می‌گوید کسی است که «با عرب‌ها و ایرانی‌ها خوب کنار می‌آید»[۱]!

داستان کوتاه دیگری که در بوشهر رخ می‌دهد، «مسیو الیاس»[۲] (۱۳۲۴) است. در این داستان راوی به توصیف مستأجرهای یک خانه می‌پردازد. یکی از آن‌ها خیاط است که «می‌گویند یک زن دیگر هم در محله‌ی عرب‌ها دارد».

قسمت جالب داستان مربوط به توصیف خانواده‌ی مفلوک و بی‌چاره‌ای است که راوی خیلی برای‌شان دل‌سوزی می‌کند، اما بعد می‌فهمد همان خانواده خانه‌ای را خریده‌اند که او اجاره کرده است :

> «دو پسر بچه‌ی بی‌تنبان، دو تا پیراهن پر لک و پیس تا زیر ناف تن‌شان بود. پلک‌های چشمان آن‌ها از زور تراخم قرمز شده بود و به هم آمده بود. مثل ترک زنگوله و میان ترک ناسور خونین پلک‌ها دو تا نی‌نی کدر مثل دانه‌های تسبیح گلی به چپ و راست تکان تکان می‌خورد. یکی از آن‌ها یک خیار زردانبوی تخمی‌نیش می‌کشید و مف خودش را به جای نمک با آن می‌لیسید. سر و صورت‌شان مثل این‌که با دوده بازی کرده باشند، خطم خالی بود. دوجوی باریک اشک که چرک‌های روی گونه‌ی آن‌ها را شسته بود از گوشه چشمان‌شان بیرون زده بود و روی صورت‌شان خشکیده بود. بینی کج و چشمان برآمده و موی صاف رنگ کاکل ذرت مادر بچه‌ها و

۱ . صادق چوبک، **تنگسیر**، چاپ سوم (تهران : جاویدان، ۱۹۷۳)؛ ترجمه‌ی نویسنده.

۲ . صادق چوبک، «مسیو الیاس»، **خیمه‌شب بازی**، چاپ پنجم (تهران : جاویدان، ۱۹۷۵)، صفحات ۱۹۸–۱۷۹؛ ترجمه‌ی نویسنده.

چشمان رک زده مثل چشمان موشی که توی تله گیر افتاده باشد و صورت گرد و گوشتالو و شکم گنده و پیشانی بلند پهن و سر بی‌موی مرد خانه بی هیچ گفت وگو می‌رساند که این خانواده یهودی است».

این موضع گیری ضد سامی باردیگر «درسنگ صبور» ظاهر می‌شود. اگرچه چوبک توجهی به اعراب نشان نمی‌دهد، ولی تم اصلی داستان‌های او اسلام و المان‌های عربی این دین است. او در اغلب نوشته‌های‌اش به تندی از رسومات شیعه‌ی اسلامی در ایران انتقاد می‌کند. «چراغ آخر» داستانی درباره‌ی یک سید است که به کار نقالی داستان‌های مذهبی مشغول است و پرده هایی از این داستان‌ها به مردم نشان می‌دهد و از این راه امرار معاش می‌کند. جواد، شخصیت دیگر داستان، از سید و کارهای‌اش متنفر است :

«به سید فکر می‌کرد. به رجزخوانی او و ننه غریبم درآوردن او و عرق خوردن او و بی‌غمی و لقمه‌پروری او. گویی یک صدا توی گوش‌اش پچ پچ می‌کرد :
این کار سودی نداره. باید ریشه رو از بین برد. یک خورشید جهان‌تاب لازمه که اون‌قدر از بالا تو سر این مردم بتابه تا خرافات را تو لونه‌ی مغزشون بسوزونه... با همین جور حرف‌ها آبرو و ملیت و غیرت ما رو از بین بردند. بدبخت. خودش میگه من عجمی هسّم و می‌خواد بره یک سال هندسّون و چین و ماچین بگرده و آبروی ما رو بیش‌تر ببره...».

جواد تصمیم می‌گیرد وقتی سید خواب است، نقاشی‌های‌اش را دور بریزد :

«صدای الله اکبر خواب جویده‌ای که از یکی از خفتگان برخاست دل‌اش را به هم زد. دل‌اش ریخت تو. پرده‌ها تو جعبه می‌لغزیدند. حس کرد که بوی رنگ و روغن ترشیده‌ی شومی، که بوی کفن و کافور و قبر و عربی می‌داد، از آن‌ها بلند بود».

تصویری که چوبک از سید می‌دهد، آدمی جا نماز آب‌کش و پست است؛ و تصویرش از اسلام، دینی بر اساس خرافه و دشمن غرور ملی ایران.
شاید انتقادی‌ترین داستان کوتاه او نسبت به اسلام «بعد از ظهر آخر

پاییز»[۱] (۱۳۲۴) باشد. دراین داستان معلمی درکلاس نماز خواندن به بچه ها می‌آموزد، ولی پسر کوچکی به نام اصغر نمی‌تواند بر درس تمرکز کند. دعا و اصطلاحات عربی او را گیج کرده‌اند، و سجده او را به یاد وقتی می‌اندازد که مش رسول، شاگرد نانوا، به او تجاوز کرده است. افکار او فقر، تلخی و نومیدی‌اش را نشان می‌دهد. در چنین موقعیتی فرایض دینی برای او بی‌معنی‌اند.

توجه چوبک به اسلام و المان‌های عربی آن، باردیگر در «سنگ صبور»[۲] (۱۳۴۵) ظاهر می‌شود. در این روایت داستانی، یک سری قتل‌های زنجیره‌ای از ۱۳۱۰ به بعد در شیراز رخ می‌دهد. «سنگ صبور» رمانی خشن و سخت است، که در آن داستان‌های متعدد و مرتبطی شکل گرفته‌اند. داستان از طریق مونولوگ‌های جریان سیال ذهن، راوی اول شخص، یادداشت‌های شخصیت‌ها، و بازی با شخصیت‌های اصلی بیان می‌شود : سیف القلم، پزشک هندی، معتقد است وظیفه‌ی مذهبی او کشتن فاحشه هاست؛ گوهر، یکی از قربانیان اوست، که شوهرش با این تصور که او زنا کرده، طلاق‌اش داده است و اوفکرمی‌کند همان مرد او را صیغه کرده و از او و پسرش کاکل زری حمایت می‌کند؛ جهان سلطان، خدمت‌کار علیلی که همراه گوهر از خانه بیرون رانده می‌شود؛ شیخ محمود که کارچاق کن گوهراست؛ بلقیس، صاحب خانه و همسرعقیم مانده‌ی مردی تریاکی است؛ و احمد آقا معلم فلک زده‌ای که داستان زندگی گوهر و جهان سلطان را می‌نویسد :

> «سنگ صبور نمونه‌ی کاملی از آثار ادبی چوبک است. زیرا در این قطعه‌ی خیالی او از مجموع المان‌های به کار رفته در آثار قبلی‌اش، سود می‌جوید

۱ . صادق چوبک، «بعد از ظهر آخر پاییز»، **خیمه شب‌بازی**، چاپ پنجم (تهران : جاویدان، ۱۹۷۵)، صفحات ۲۲۰-۱۹۹؛
translated by Carter Bryant, **Iranian Studies 15** (1982) : 69-79.

۲ .صادق چوبک، **سنگ صبور**، چاپ سوم (تهران : جاویدان، ۱۹۷۶)؛
translated by M.R. Ghanoon parvar, "Sadeq Chubak's **The Patient Stone** : A Trans-ation and Critical Introduction", (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1979); published as Sadeq Chubak, **The Patient Stone**, translated by M. R. Ghanoon parvar (Costa Mesa, CA : Mazda, 1989). References are to the published work.

و این المان ها او را به عنوان نویسنده ای متفاوت درایران معرفی کرده اند: انتخاب شخصیت های اش از اقشار پایین جامعه، استفاده از زبان محاوره ای، تم و جهان بینی خاص اش، وتوجه اش به دیدگاه های رسمی ادبیات داستانی»[1].

یکی از تم‌های اصلی «سنگ صبور» بی‌ریشگی، بیگانگی و تنهایی است[2]. احمد آقا فکر می‌کند او را در فضا پرتاب کرده‌اند؛ او از تاریخ، هنر و رسم و رسومات جدا شده است. از سویی این مسئله یک مسئله ی اگزیستانسیالیستی جهانی است: احمد آقا می‌اندیشد، «گمون می‌کنم آدم از همون اولش از تنهایی وحشت داشته. آخه من هم تنهام»[3]. او می‌خواهد معنی زندگی و عمق مسائل را دریابد. آسید ملوچ عنکبوت به او پاسخ می‌دهد:

«ته وتوش دراومدنی نیس. همش رنج و شکنجه و کوچ و فراقه. غم آدمی زادم تمومی نداره. همه دسّ رو دسّ گذاشتن و منتظر مرگ نشستن. برو خیام بخون. این آدم تنها موجودی بود که همه چیز رو حل کرد»[4].

اما از طرف دیگر این یک مسئله ی تاریخی و فرهنگی خاص است، که احمد آقا به عنوان یک ایرانی با آن روبه روست. او برای حل مشکلات می‌خواهد بنویسد، ولی:

«از کجا معلومه که نوشته هام با خودم زیر آوار نره. از اول دنیا تا حالا چه قده چیز رفته زیر خاک. چه قده نوشته از بین رفته. عرب و مغول چه قدرشو سوزوند ونابود کرد؟ نوشته های ساسانی کو؟ کلیله ودمنه رودکی کو؟ کارهای بیهقی کو؟ وکو صدها چیزای دیگه که ما اسم شونم نمی دونیم[5]؟ از تو می پرسم این مملکت هیچ نداشت؟ هخامنشی و اشکانی و ساسانی از زیر بته دراومدن؟ نه کتابی، نه هنری، نه اقتصادی، نه مذهبی، نه قشونی، نه قصه ای، نه شعری، نه ساختمانی، هیچ؟ اینها کجاس؟ اینا رو کی نابود کرد؟ بی شرفا! عرب برای ما هیچ چی نیاورد. هر چی ام داشتیم

1. M. R. Ghanoon parvar, “Introduction”, **The Patient Stone** by Sadeq Chubak, translated by M. R. Ghanoon parvar (Costa Mesa, CA : Mazda, 1989), p. kii.
2. Ibid., p. xx.

۳. صادق چوبک، **سنگ صبور**، صفحه ی ۱۹.
۴. همان کتاب، صفحه ی ۴.
۵. این اشارات چوبک معلوم می‌کند که او رودکی و بیهقی را درست نمی‌شناخته است. (ویراستار)

نابود کرد. به درک. لابد لیاقت شونو نداشتیم»[۱].

بر اساس این دیدگاه، پیروزی عرب مسلمان بر ایران ریشه در بیگانگی و افسردگی فردی و اجتماعی دارد. عرب‌ها تمدن عظیم ایران را از میان بردند و نتوانستند چیزی جای‌گزین آن کنند، از این رو ایرانیان از آن زمان تا به حال، هم از لحاظ فردی و هم از لحاظ اجتماعی، رنج می‌کشند. علت این رنج در نداشتن هنر، تاریخ، فرهنگ، آیین و رسوم است. آن‌ها حتی آثار مکتوبی از گذشته‌ی پیش از اسلام خویش نیافته‌اند. احمد آقا می‌خواهد قصه‌ی زندگی گوهر را بنویسد، ولی هیچ الگوی ادبی فارسی واقعی ندارد؛ اگر واقعیتی زشت باشد، نمی‌توان آن را نوشت و علت این‌ها همه باز در عرب و زبان عربی و تأثیر آن‌ها بر زبان و ادبیات فارسی نهفته است :

«اصلاً من ادب عرب را دوست دارم... . افسوس که مردم نافهم‌اند وگرنه برای تنویر و تنقیه زبان فارسی چاره‌ای جز آن نمی‌دیدند که به جای لغت و کلمات غیرعفیف فارسی، لغات عربی بگذارند و اصولاً، مهما امکن باید کوشید تا هر چه بیش‌تر لغات و کلمات عربی جای فارسی را بگیرند. سر عزیزت را درد آوردم. قراربود این یک کاغذ عاشقانه باشد، نه درباره‌ی تفوق و فضیلت لسان عربی بر فارسی. من زبان عربی را می‌پرستم... غرضم نوشتجات این ابن ابی‌القضیب بود. در این کتاب حکایتی از او خواندم که خلاصه‌ی آن این است که در عین جوانی نوبی جگرگاه شوهر معشوقه‌ی خودش را با خنجر پاره می‌کند. این یک حکایت عاشقانه است که آمیخته به معرفة النفس است. تو نازنین من می‌دانی که معرفة النفس چه قدر مهم است. اما نمی‌دانی که آن را با چه کفّ نفسی نوشته و در عین آن که آن یک حکایت عشقی ظریفی است، اما محررفاضل آن ذره‌ای از راه عفاف بیرون نرفته و با این که بین‌السطور همه‌ی قضایا معلوم و مبرهن است، اما نامی از بوسه و آن عمل شنیع و آن لغات و کنایات و اشارات کثیف و مستهجن و عنیف، که خاص لسان مثله شده‌ی فارسی است در آن نیست. مخلص کلام این که این جوان عاشق پیشه، شبانه که معشوقه‌اش با شوهر خود در بستر خوابیده بوده، با خنجر شوهر او را می‌کشد و در همان بستر که حوضچه‌ای از خون بوده، با معشوقه‌ی خود جمع می‌شود»[۲].

۱ . همان کتاب، صفحه‌ی ۲ .
۲ . همان کتاب، صفحات ۳۸-۳۷ .

گله و شکایت احمد آقا این است که زبان فارسی را با عربی آمیخته اند و به جای زیباتر کردن اش، آن را از ریخت انداخته اند. المان های عربی باعث شده فارسی زبانی «چند ملیتی» شود. الگوهای ادبیات عرب بر زبان فارسی تحمیل شده تا الگوی ادبی‌ای با لغات زیبا پدید آورد، ولی در واقع بیانگر حقیقتی تلخ اند. نژادپرستی در این متن به وضوح دیده می شود : دراین جا یک نویسنده ی عرب با زبان فصیح عربی داستان مردی نوبی و تشنه به خون و معشوق فاسد یمنی اش را می نویسد و نوشته های اش بوی ولع به خون، فساد اخلاقی و دورویی می دهد. بدین ترتیب اعراب مردمی تشنه به خون و ریاکار معرفی می شوند، در حالی که توجه نویسنده به موضوع اختلاط نژادی بین یک سامی و یک سیاه نوبی معطوف است.

تم اصلی این داستان تاریخ است. احمد آقا با رجوع به تاریخ به دنبال پاسخی برای حس غربت خود می‌گردد. در این آشفته حالی، پایان شاهنامه ی فردوسی را نقل می کند، بخشی که رستم فرخ زاد شکست ساسانیان از اعراب مسلمان را پیش گویی می کند، و برای آیندگان غصه می خورد، از آن رو که در این نبرد فقط عرب ها به خوش بختی دست می یابند و اهریمن و دروغ به قدرت می رسند :

«چو با تخت منبر برابر شود،
همه نام بوبکر و عمّر شود.
تبه گردد این رنج های دراز،
شود ناسزا شاه گردن فراز.
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر،
ز اختر همه تازیان راست بهر،

ز پیمان بگردند و از راستی،
گرامی شود کژی و کاستی.
پیاده شود مردم جنگ جوی،
نبردی که لاف آرد و گفت وگوی.
کشاورز جنگی شود بی هنر،
نژاد هنر کم تر آید به بر.

به گیتی کسی را نماند وفا،
روان و زبان‌ها شود پرجفا.
ز ایران و از ترک و از تازیان،
نژادی پدید آید اندر میان.
نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود،
سخن‌ها به کردار بازی بود.

که زور آید این روز آهرمنی،
چو گردون گردان کند دشمنی»[1]

از آن جا که دست‌آورد عرب بر ایران، اسلام است، مذهب تم دیگر این داستان است. چوبک اسلام را به عنوان دست‌آویزی برای ستمگری به خصوص نسبت به زنان می‌بیند. او در «سنگ صبور» سنت چند زنی، حق مطلق مرد برای طلاق دادن زن، و ازدواج موقت را محکوم می‌کند. گوهر وقتی به عقد حاجی اسماعیل درمی‌آید، فقط دوازده سال دارد و بعد تنها فرزندش کاکل زری را به دنیا می‌آورد، ولی دیگر همسران حاجی به او حسادت می‌کنند و به او تهمت زنا می‌زنند. حاجی اسماعیل متقاعد می‌شود که پسرش حرام‌زاده است. وقتی کاکل زری در شاه چراغ خون دماغ می‌شود، شبهه‌ای برای او باقی نمی‌ماند و همسر و پسرش را همراه جهان سلطان از خانه بیرون می‌اندازد. پیش از این واقعه او جهان سلطان را به ضرب لگد از پله‌ها پایین انداخته و پشت او شکسته است. هیچ‌کس حرف گوهر و جهان سلطان را باور نمی‌کند که در شلوغی حرم صورت بچه به یک روستایی خورده است.

گوهر مجبور است خودش را تأمین کند و به همین خاطر مجبور است زن صیغه‌ای شود. شیخ محمود وکیل و کار چاق کن اوست و او را رسماً صیغه می‌کند. احمد آقا از او می‌خواهد «ابا و تحلیل» را معنی کند، که وسیله‌ای است برای قانونی کردن خدمات جنسی او :

«... خودم می‌دونسّم چه کثافتیه. می‌دیدم در عالم آخوندیش بازم خجالت

۱ . همان کتاب، صفحات ۵۰-۴۸ .

می‌کشه اقرار کنه تو قرن بیستم بازم از این گند و کثافت‌ها رواج داره. گفت : «اباحه و تحلیل چنان است که شخصی به دیگری دخول کردن کنیز خود را حلال کند و این قسم از خواص فرقه ناجیه اثنی عشریّه است، چه به مجرد گفتن صاحب‌اش که دخول کردن او را بر تو حلال کردم حلال می‌شود و تعیین مدت نیز شرط نیست و کنیز به محض خریدن و مالک شدن و یا به اباحت گرفتن دخول به او جائز می‌شود هرچند کنیزی فاجره باشد یا درنتیجه‌ی زنا به هم رسیده باشد». سرم داغ شد؛ می‌خواستم تف تو روش بندازم. اما او چه تقصیری داشت»؟[1]

احمد آقا به شیخ محمود می‌گوید :

«حالا بیا راس‌شوبگو، خودمونیم، این چه معنی داره که تو این زن بدبخت رو مایه‌ی دس خودت کردی و مث آفتابه‌ی خلا اونو به این و اون کرایه می‌دی و با چند تا جمله‌ی عربی به اصطلاح خودت حلالش می‌کنی؟»[2]

کمی بعد وقتی گوهر را دعوت می‌کند تا به دیدن‌اش بیاید. به او می‌گوید:

«اگه پابند صیغه‌ای برو دنبال شیخ محمود. من دیگه مجبور نیسم آب کمرم رو با صدای شتر فحل خالی کنم»[3].

ومعلوم است که تصویر او از زبان عربی، «صدای شترفحل»، بی‌چون و چرا تصویری نژادپرستانه است. بیزاری احمد آقا درمورد صیغه شدن گوهر نه تنها به خاطر تقبیح مذهبی است، بل‌که «تازه ثواب هم داره»[4]. احمد آقا به خاطر می‌آورد، وقتی تقریباً همسن و سال کاکل زری بود، پدرش مادرش را، پس از این که هفت بچه برای او به دنیا آورد، طلاق داد و بعد یک دختر چهارده ساله‌ی شیرازی را به اجبار، به زنی گرفت. مادرش که مضروب و مدهوش شده بود بچه‌ها را به یک انباری در خانه‌ی عموی‌شان برد. وقتی پدر به خانه برمی‌گردد، برای پسر غریبه‌ای بیش نیست. پدر به مادرش می‌گوید که مجبور به ازدواج با زن دیگری

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۶.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۵.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۴۶.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۳.

بوده است ، بازمی گردد و او را دوباره به عقد خود درمی‌آورد[۱] . چوبک ظلم وستمی را که مردان به اسم اسلام به زنان تحمیل می کنند ، محکوم می کند . او در محکومیت این ظلم و ستم بین فرایض اسلامی و رسوم جامعه ی ایرانی تمییز قائل نمی‌شود . چوبک اسلام را و عرب ها را به دلیل آوردن اسلام به این سرزمین مقصر می داند . قاتل گوهر یک پزشک هندی است .

«اما اسم مضحکی داره ـ دکتر سید وکیلی صاحب سیف و القلم . هر وخت بم می‌رسه . ... قیافه ی مضحکی داره . سید لاغر خپله گردن کوتاهیه که موی سیاه چرب پرپشتی رو سرش وز کرده» .[۲]

سیف القلم که نمونه ی اختلاط نژادی است ، شاید تعبیر پیش بینی رستم فرخ زاد باشد :

«ز ایران و از ترک و از تازیان
نژادی پدید آید اندر میان»[۳]

سیف القلم خود را این طور توصیف می کند :

«من این جا غریبم . من فارسی را به‌تر از آن‌ها می‌دانم . اما این لهجه ی گند هندی ، مرا همیشه مورد تمسخر آن‌ها قرار می‌دهد . من کوتاه قدم . من زشتم . این ماده ی خنازیر ، صورت مرا شکل مرده‌ها درآورده . من بی پولم و کسی اعتنایی به من ندارد . من تنهای تنها هستم» .[۴]

احساس سیف القلم با احمد آقا فرق دارد ، او بیزارتر و دیوانه است . او برای رهایی دنیا از فقر ، هرزگی و بیماری نقشه می کشد و می خواهد با کشتن تمام فاحشه ها با سیانور دنیا را نجات دهد . در دنیای وارونه و نامنظم رمان ، این مرد دیوانه ، مسلمانی با ملاحظه از آب درمی‌آید :

۱ . همان کتاب ، صفحات ۹۶-۹۴ .
۲ . همان کتاب ، صفحه ی ۱۷ .
۳ . همان کتاب ، صفحه ی ۱۳۱ .
۴ . همان کتاب ، صفحات ۱۳۱-۱۳۰ .

«استغفرالله آقا. من که زانی نیستم که با او زنا کرده باشم و بدانم زیر شکم‌اش خال داشته باشد. استغفرالله ربی و اتوب الیه. من آقا مسلمان و شیعه ی اثنی عشری هستم. من در راه اسلام شمشیر زده‌ام. افتخار من این هست که هنوز نماز و روزه‌ام ترک نشده، اصلاً بیش ازیک ربع ساعت هیچ کدام‌شان در خانه من معطل نمی شدند»[۱].

او حتی قادر است علت اصلی اعمال گوهر را تشخیص دهد:

«فرق نمی‌کند؛ خانم لقا برای من زن می‌آورد تومانی سه قران می‌گرفت. شیخ محمود هم این زن را برایم آورد و همین قدرها گرفت و گفت کارش همین است. من دشمن سوزاک وکوفتم. صیغه وفاحشه با هم فرقی ندارد»[۲].

یکی از شخصیت های خوب داستان، جهان سلطان است. خدمت کاری است که بر مدفوع خود در اصطبل مانده و کسی به او توجهی ندارد. احمد آقا با خودش فکر می کند، او دیگر به دنیای زندگان تعلق ندارد، ولی می‌خواهد زنده بماند. هنوز در قلب او عشق وجود دارد. او گوهر و کاکل زری را دوست دارد. با این‌که نیمی از تن‌اش را کرم‌ها خورده‌اند، هنوز دل واپس گرسنگی کاکل‌زری است و با این که او زنی دین‌دار و معتقد به عدل الهی است، هنگام مرگ به حال ترس و هذیان‌گویی می افتد:

«نکیر و منکر با گرز آتش اومدن تو قبر. قربونتم من مسلمونم. صب کن، همی حالو میگم. زیر زبونمه. همی حالو میگم. عربیه، یادم رفته. آخ آخ صب کن میگم. هزار دفه از روضه خون بالای منبر شنیدم. صب کن تا از کرمام بپرسم آها کرما! شما رو به خدا زو باشین جواب نکیر و منکرو بدین. زود شهادتت رو بگو والا با گرز آتشی فرقت رو واز می کنم»[۳].

جهان سلطان مسلمان خوبی است، که حتی درآن وضع اسفناک نمازش ترک نمی‌شود. ولی یادی از قرآن نمی‌کند، زیرا به زبان عربی است و برای آن زن ایرانی زبانی «بیگانه». ولی اسلام تنها دلیل بیزاری احمد آقا و بدبختی اطرافیان او نیست. احمد آقا در تاریخ و دین زرتشتی نیز

۱. همان کتاب، صفحه ی ۱۴۹.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۱۵۰.
۳. همان کتاب، صفحه ی ۱۰۱.

پاسخی نمی‌یابد. به همین علت به بازسازی این دو می‌پردازد. او در حین انجام روبط جنسی با بلقیس به او می‌گوید:

«بی‌چاره‌ی بدبخت تو همونی که وقتی تو عربسّونَ به دنیا میومدی زنده زنده خاکت می‌کردن چون که زن ارزش یه شتر گر هم نداشته. حالا کار نداریم که همون سال و زمونه تو این مملکت پادشاهاش پوران دخت و آزرمیدخت بودن و کسی دخترش رو زنده زنده چال نمی‌کرده»[۱].

در نگاه اول، این همان ملی‌گرایی رایج ایرانی، با توجه به دوران طلایی پیش از اسلام، و شوونیسم ضد عرب است. ولی کنایه‌ای هم در این جا وجود دارد. زیرا وقتی به بلقیس مفلوک می‌گوید، او همسر بدبخت و عقیم مانده‌ی مردی معتاد و ناتوان جنسی است، احتمالاً اوچیزی نمی‌فهمد.
بعد، احمد آقا صحنه‌ای از زندگی یعقوب لیث، مؤسس صفّاریان را که در قرن نهم بر ایران حکمرانی و با حکومت مرکزی بغداد مبارزه می‌کرد، بازسازی می‌کند. نماینده‌ی خلیفه ظاهر می‌شود، او پیغامی دارد مبنی بر این‌که اگرآن‌ها دست از مبارزه بردارند، حکومت خراسان، سیستان و کرمان به دست آن‌ها سپرده خواهد شد. یعقوب لیث امتناع می‌کند و نماینده آن‌جا را ترک می‌کند.
نماینده مردی است «اعرابی بالابلند و نیرومند... با لباس عربی از اطلس سرخ زر دوزی و کاملاً بی‌سلاح است». یعقوب به او می‌گوید:

«شما وقتی پایتان را به این خاک گذاشتید، همه‌تان گدایانی برهنه بودید و پاشنه‌های پای‌تان مانند شتران جمازه پینه بسته بود و کفش به خودتان ندیده بودید، اما حالا از صدقه‌ی سر مردم ایران زمین در زر و پرنیان غلت می‌زنید».

و وقتی نماینده آن‌جا را ترک می‌کند، یکی از همراهان یعقوب می‌پرسد، «دیدی مردک موش‌خوار چه زیورهای گرانی به خودش بسته بود». و یعقوب در پاسخ به «عرب‌های از سگ کم‌تر» اشاره می‌کند[۲].

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳۲.
۲. همان کتاب، صفحات ۱۴۴ – ۱۴۳.

بازهم درکنار ملی گرایی رایج ضد عرب، کنایه ای وجود دارد : یعقوب از قولنج رنج می برد، ولی از اماله کردن امتناع می کند، زیرا آن را کاری ناشایست می انگارد. در حالی که یکی از همراهان اش را اظهرِ خر صدا می کنند. در داستان انوشیروان احمد آقا عدالت شکلی مضحک دارد : زنگ افسانه ای عدالت مثل حیوانی ترسو پنهان شده و قادر به زنگ زدن نیست و بی عدالتی سراسرسرزمین را فراگرفته است[۱]. احمد آقا تا آن جا پیش می رود که اسلام و زرتشت را برابر می انگارد :

«مردم از زور خری آتش می پرسّیدن. شمشیر اسلام پدر لامسّبشونو درآورد. اگه ذوالفقار و حیدر کرّار نبود، حالا من و تو هم به جای حجر الاسود میباس آتیش بپرسّیم»[۲].

احمد آقا از خدایی که تا به حال تصور می کرده، متنفر است، در حالی که با توجه به زندگی گوهر، خدای اسلام را این طور توصیف می کند:

«این زن برای همین کاره. همش مجبور! از وقتی که دسّ چپ و راسّ خودش رو شناخته درون خودش دیوی دیده که چار چشمی می پاییده تش و او مثل گداها چشم اش به دسّ او بوده که برای گناه نبوده ببخشدش. دیوی که ظالمانه شکنجه می ده و گوشت تن آدم رو تو آتش چسبناک جهنم جزغاله می کنه. اگرم دل اش خواس می بخشه و می آمرزه. اما برای آمرزیدن مزد می خواد. مزدش گریه و چس ناله و زنجموره و سینه زنی و زنجیر زنی و کتل و تعزیه و شاخ حسینیه. او دشمن خنده و شادی و پای کوبیه. از نقاشی و مجسمه سازی و ساز و آواز بیزاره. اگه یه آدمکی از گل درس کنی باید چشمت کور بشه روز قیومت جون بش بدی و زنده ش کنی. آدمو چار چشمی می پاد و آدم نمی تونه چیزی رو ازش قایم کنه»[۳].

اپیزود آخر رمان، افسانه ی خلقت، و پاسخ احمد آقاست :

«روزگاری خدایی به نام زروان، که خدای زمان و تقدیر بود، دنیایی خلق کرد. او دنیا را پر از مخلوقات مختلفی کرد که فقط محض خوشی آن ها را آفریده بود. به یکی از این مخلوقات به نام مشیا، قدرت تفکر داد. این

۱. همان کتاب، صفحه ی ۷۳ – ۶۲.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۶۲.
۳. همان کتاب، صفحه ی ۳۳.

قدرت منشاء اندوه مخلوقات و احساس تنهایی اوشد. در این زمان اهریمن، دستیار زروان، که خدای دروغ بود، از اندوه مشیا برای خلق همتایی برای او، سود جست. آن ها با هم خدای هیولا صفت را از میان بردند. از آن پس دنیا در دست اهریمن، خدای دروغ است»[۱].

افسانه ی خلقت احمد آقا المان های زرتشت را با اسلام، مسیحیت، و یهود ترکیب، و حتی برخی از این المان ها را وارونه می کند[۲]. بنابراین اهریمن، خدای دروغ، به افسانه ای زیبا و زروان، خالق نیکویی، به خدایی زشت و بی رحم بدل می شود :

«زروان دیو درشت اندام ترسناکی است با تن خال خالی با دو شاخ منحنی چرک زنگ خورده و چشمان آتش بار. دو بال چرکین سیاه از کتف های اش آویزان است و دمی چون دم گاو دارد که از تخت آویزان است و دندان های گرازی از لب های اش بیرون زده، خشن، سنگ دل و آشتی ناپذیر می نماید و با ته لهجه ی غلیظ عبری سخن می گوید»[۳].

پاسخ چوبک به سئوال زروان واقعاً کیست، در پاسخی که زروان به مشیا می دهد، آمده است :

«گمونم وقتی اهریمن می خواست بسازدت بسم الله نگفت. توخیلی پرچونه هستی»[۴].

در افسانه ی خلقت چوبک، زروان همان الله سامی است. چوبک بین اسلام و یهودیت ارتباطی مبنی بر نژاد سامی فرض کرده، که ارتباطی نژاد پرستانه است، زیرا زروان سامی شده، خدایی زشت و بی رحم است. اپیزود افسانه ی خلقت در واقع همان پاسخی است که آسید ملوچ در اول رمان گفته است. پاسخ او این است که هیچ جوابی وجود ندارد و زندگی در واقع بی معنی است :

1. Ghanoon Parvar, "Sadeq Chubak's **The Patient Stone**", p. 125.
2. Ibid., p. 125.

۳ . چوبک، **سنگ صبور**، صفحه ی ۱۵۳ .
۴ . همان کتاب، صفحه ی ۱۶۹ .

«ته و توش دراومدنی نیس. همش رنج و شکنجه و کوچ و فراقه. غم آدمیزاد تمومی نداره».

مذهب نیز پاسخی ندارد، همان طور که آینده‌ی گنگ بدون خدا به عنوان پایان افسانه توصیف می‌شود. چوبک شوونیسم ایرانی را نیز رد می‌کند. یأس اگزیستانسیالیستی بیش‌تر به مقوله‌ی خود می‌پردازد تا مقوله‌ی ایرانیگری و یا عربیگری. با این وجود شخصیت‌های چوبک تفکری نژادپرستانه دارند و نماد غربی ضدیت با سامیگری هستند. حس ضد عربی «سنگ صبور» وجه کنایه‌آمیز داستان را تکذیب می‌کند. شخصیت‌های چوبک عرب را به عنوان بیگانه، ریاکار، زشت و بی‌رحم می‌بینند، و خود ایرانی را شکست خورده و نابود شده توسط ریاکاری عرب و به نام اسلام. به نظر می‌آید چوبک نسبت به هر دوی آن‌ها مأیوس است.

مهدی اخوان ثالث (۱۳۶۹-۱۳۰۶)

مهدی اخوان ثالث، همچون هدایت، دیدگاهی ضد عرب دارد و برای جلال و فرهنگ پیش از اسلام ایران سوگواری می‌کند. او در مشهد دیده به جهان گشود، ولی خود را اهل توس می‌داند:

«من طوسیم و محب زردشتم
نه تازیم و نه ترک وزین جمله»[۱].

اخوان در دو شعر بسیارمعروف اش، «آخر شاهنامه» (۱۳۳۸) و «شوش را دیدم» (۱۳۵۲) به گذشته‌ی شکوهمند و بزرگ ایران و خرابی‌های زمان حال می‌پردازد و راه‌حل را در بازگشت به آن شرایط تاریخی، و

۱ . مهدی اخوان ثالث، **ارغنون**، چاپ دوم (تهران : مروارید، ۱۹۶۹)، صفحه‌ی ۱۲۶؛
cited by Sorour S. Soroudi, "The Iranian Heritage in the Eyes of the Contemporary Poet Mihdi Akhavan Salis (M. Omid)", **Towards A Modern Iran**, Edited by Elie Kedourie and Sylvia G. Haim (London and Totowa, NJ : Frank Cass and Co./1980), p. 135.

«بی ریشگی» امروزین را حاصل «زندگی، پس از زمان آن ها»[1] می داند. «آخر شاهنامه»[2] درباره‌ی شعر حماسی و اسطوره‌ای فردوسی و پادشاهان و قهرمانان ایرانی است. همان طور که می دانید شاهنامه با آمدن اعراب مسلمان به ایران پایان می گیرد. در این شعر، «این شکسته چنگ بی قانون»، نشان شکوه و جلال پیشین ایران است:

«ما
فاتحان قلعه های فخر تاریخیم
شاهدان شهرهای شوکت هر قرن»

چنگ خواب گذشته را می بیند:

«خویش را در بارگاه پرفروغ مهر
طرفه چشم انداز شاد و شاهد زرتشت،
یا پریزادی چمان سرمست
در چمنزاران پاک و روشن مهتاب می بیند».

ولی همه ی این ها با آمدن اعراب مسلمان پایان گرفت و چنگ به جای نور پاک خورشید و ماه، اسلام را می بیند که:

«روشنی های دروغین
ـ کاروان شعله های مرده در مرداب ـ
بر جبین قدسی محراب می بیند».

و حالا ایران چنین است:

«پایتخت این کج آیین قرن دیوانه؟
با شبانِ روشن اش چون روز،

1. M. R. Ghanoon Parvar, **Prophets of Doom : Literature as a Socio - Political Phenomenon in Modern Iran** (Lanham, MD : University Press of America, 1984), p. 15.
۲. مهدی اخوان ثالث، **آخر شاهنامه**، چاپ سوم (تهران : مروارید، ۱۹۸۹)، صفحات ۸۶-۷۹؛ translated by Sorour Soroudi, "Akhavan's 'The Ending of Shahnameh': A critique," **Iranian Studies 2** (1969) : 80-96; and by Michael Craig Hillmann, **Iranian Culture : A Persianist View** (Lanham, MD L University Press of America, 1990), pp. 16-18.

روزهای تنگ و تارش، چون شب اندر قعر افسانه».

و :

«پایتخت این دژ آیین قرن پر آشوب.
قرن شکلک چهر.
بر گذشته از مدار ماه،
لیک بس دور از قرار مهر».

نور راستین زرتشت با نور دروغین اسلام جایگزین شد و قرن بیستم در گمراهی نورها و تاریکی فرو رفت و حالا :

«ما
فاتحان شهرهای رفته بر بادیم.
با صدایی ناتوان تر زان که بیرون آید از سینه،
راویان قصه های رفته از یادیم».

شاعر می‌گوید شاهنامه با نابودی فرهنگ زرتشتی ایران، شکست ساسانیان و ورود اسلام پایان می‌پذیرد که خرابی و نا امیدی امروزین نتیجه ی آن است. ولی شعر کاملاً هم ناامیدانه نیست، زیرا شاعر از زبان چنگ می‌گوید «پرده دیگر کن»[1] و این راه حل تاریخی‌ای است که اخوان پیشنهاد می‌کند : اگر گذشته خوب بوده است، پس شاید باید به گذشته رجوع کرد. او درشعر بعدی‌اش، «شوش را دیدم»[2] نیز این راه حل را عرضه می‌کند. خرابه های شهرهخامنشی برای او یادآور شکوه و جلال ایران باستان است و پرسپولیس بامِ مرتفعِ آریایی شرق است. بعد باد، زوزه کشان درباره ی نسل امروزین اشاره می‌کند، نسلی که فاقد ستون فقرات است.

کاملاً واضح است که از نظر اخوان، دوران پیش از اسلام، دورانی

1. Michael Craig Hillmann, **Iranian Culture : A Persianist View** (Lanham MD : University Press of America, 1990), p. 18.

۲ . مهدی اخوان ثالث «شوش را دیدم»، **فردوسی ۲۴**، شماره‌ی ۱۰۹۸ (دسامبر ۱۹۷۲) : ۱۳؛ translated by Leonardo P. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1982), pp. 64-66 ; also "Seven Poems (1955-1972) by Mehdi Akhavan Sales", **Major Voices**, pp. 141-143.

طلایی است؛ از این رو راه حل پیشنهادی او بازگشت به فرهنگ زرتشتیِ پیش از اسلام است. به عقیده ی او، همان طور که این فرهنگ چنان جلال و شکوهی در آن دوره پدید آورده است، می تواند باز هم شکوه و عظمت را به ایران کنونی بازگرداند.
این دیدگاه اخوان به صورت آشکارتری در اپیلوگ «از این اوستا» (۱۳۴۴) آمده است. سرور سرودی می گوید :

«امید و اگویه ی امروزینِ دفاع از بیگانه ستیزی، به خصوص با اعراب است. آن چه او برای ایران نابه‌سامان کنونی پیشنهاد می‌کند، حفظ و تأکید بر عوامل ایرانی خالص، و میراث پیش از اسلام ایران است»[1].

در راه حل اخوان، میراث هند و ایرانی پیش از اسلام باید مطابق نیازهای امروز حفظ شود؛ به عبارتی او خواستار ایجاد یک مذهب نئوزرتشتی است، که نه تنها زرتشت، بل که مذهب مصلحان ساسانی، یعنی مانی و مزدک و بودا را نیز شامل می شود[2].

«جهان بینی سیاه و سفید اخوان تحت تأثیر اصول دوگانه ی روشنایی و تاریکی زرتشت است که در اهورامزدا و اهریمن تجلی یافته اند. هرآن چه با ایران باستان وفرهنگ باب ایرانی مربوط باشد، روشن و زیباست؛ حال آن که هر عامل بیگانه ای، به خصوص عرب، ناپاک و مخرب است»[3].

در واقع از نظر او عرب ها «اهریمن» اند :

«این زمان گرچه با هزاران رنگ
ترکتازی کند فساد فرنگ
گند و ننگ عرب زننده تر است
این کهن غم تبه کننده تر است».

و :

«هر چه نغز است و نیک و زیبایی
هر چه پاک و اهورمزدایی

1. Soroudi, “The Iranian Heritag”, p. 133.

۲ . مهدی اخوان ثالث، **مقدمه ی از این اوستا** (تهران : مروارید، ۱۹۶۵)، صفحات ۲۲۲-۱۰۹؛
Cited by Soroudi, “The Iranian Heritage”, p. 138.

3. Soroudi, “The Iranian Heritage”, p. 135.

این کهن اهرمن ببرد و برد
کشد و کشته است، خورد و خورد»[۱].

اخوان معتقد است اعراب، تمامی جنبه های فرهنگ ایرانی، از مذهب، اسطوره و افسانه و ادبیات، تا تاریخ را از بین برده اند :

«البته مقصود نه آن مزدک اباحی بی بند و بار است که عرب بی شرم دروغ زن به وسیله ی مورخان و چاپلوسان خود به ما معرفی کرده است و نه آن زرتشت و مانی و بودا که به غلط و دروغ به ما شناسانده اند، بل که مزدک هوشمند شریف بلند فکر، مساوات طلب، ...»[۲].

«... شعر و ادب گذشته ی ما و مخصوصاً شعر که این جا مورد بحث است نه تنها از لحاظ فرم و قالب و وزن و قافیه و دستگاه بدیعی **آلوده به سنت های شوم و بیماری های وحشتناک و پلید و چرکین عرب و عربی مآبی است**، بل که اغلب و اغلب و اغلب آثار شعری این هزار ساله ی ایران و زبان ملی فارسی از لحاظ اساطیر و افسانه های پس پشت شعر نیز زیر تسلط قصص سامی و عربی و اسلامی است...»[۳].

در واقع، اخوان نقش شاعری مدرنیست و آگاه به مفاهیم فرهنگی و تاریخی را بازی می کند :

«اغلب قوالب و اقسام شعری ما نیز مأخوذ و مقتبس از عرب است، مثلاً قصیده، قطعه و غیره، البته در این قسمت هم پاره ای تفاوت و تغییرها طبعاً پیدا شده است ولی در شعر جدید ما به قالب های آزاد بومی و محلی و خاصه اشکال پیش از اسلام نزدیک شده ایم»[۴ و ۵].

۱ . مهدی اخوان ثالث، **از این اوستا**، صفحه ی ۲۲۲؛
Cited by Sorour S. Souroudi, “My thand Legend as a key to Reality and Vision in the works of Mihdi Akharan Salis (M. Omid)", **Asian and African Studies 12** (1978) : 376.
۲ . اخوان ثالث، از این اوستا، صفحات ۱۵۴-۱۵۳؛
Cited by soroudi, “The Iranian Heritge”. PP. 138-139.
۳ . همان کتاب، صفحه ی ۲۱۴؛ Cited by soroudi, “Myth and Legend”, p. 369
۴ . همان کتاب، صفحه ی ۲۰۸.
۵ . وقاحت می طلبد که این شاعرک، در جایی به عرب و فرهنگ او می تازد و این آمیختگی مبارک و کارساز را «آلودگی» می خواند، که در همین نقل قول ۴ سطری از او، که فقط ۳۰ واژه دارد، ۲۳ واژه ی آن عربی است!!! معلوم نیست که بدون لغت عرب، از شاعری او چه می ماند؟ (ویراستار)

آن چه شایان توجه است موضع گیری اخوان دربرابر «قصص سامی و عربی و اسلامی»[۱] نیست؛ بل که موضع گیری او در برابر «داستان های سامی وعربی» و «قصص غیرایرانی سامی واسلامی» دربحث تأثیرات[۲] «غیرایرانی» بر ادبیات فارسی سنتی است. در واقع او نه تنها تأثیرات اسلام، بل تأثیرات فرهنگ سامی را نیز محکوم می کند:

«... شاید این جا به خاطری خطور کند ... قصه قصه است، چه فرق می کند خواه ریشه ی افسانه در تورات و انجیل باشد و خواه در اوستا و خدای نامه ها؟ بله. این درست.... امروز به جبران بی خبری گذشته ی ما به فریاد آن دنیای عظیم پر از لطف و زیبایی، ... برسیم، یک دنیای فراموش شده ی بزرگ و عجیب و زیبا از میراث افسانگی نیاکان آریایی خود ما...»[۳].

بنابراین اخوان «افسانه های آریایی و ایرانی» و «میراث نیکان آریایی»[۴] را در برابرتأثیرات فرهنگ سامی برفرهنگ ایرانی قرارمی دهد. او همانند هدایت، ایرانیان و اعراب را از دو نژاد مختلف، آریایی برتر و سامی پست می داند و عرب مسلمان را به دلیل نابودی هویت فرهنگی و زرتشتی واقعی ایرانی نکوهش می کند. از دیدگاه اخوان، ذات فردیت ایرانی، ناب، روشن و زیباست، ولی عرب بیگانه آن را آلوده و ناپاک کرده است[۵].

نادر نادرپور (تولد ۱۳۰۷)

نادرپور از آن جمله شاعرانی است که قصد شکستن سنن ادبیِ کلاسیک فارسی را نداشت و تنها می خواست آن را به روز درآورد و فرم و

۱. همان کتاب، صفحه ی ۲۱۴؛
cited by Soroudi, “Myth and Legend”, p. 369

۲. همان کتاب، صفحات ۱۵-۲۱۴.

۳. همان کتاب، صفحات ۱۶-۲۱۵؛
cited by Soroudi, “Myth and Legend”, p. 370

۴. همان کتاب، صفحه ی ۲۱۵.

۵. ریشه کنی این تصورات بی پایه ی آریاپرستی و عرب ستیزی، که نهال آن را صد سال پیش یهودیان کاشته اند و می بینیم که رگه های آن تا اندیشه ی عالی مقام ترین نمونه های روشن فکری ایران دویده، کار بزرگی است. مگر این که نسل در راه را به خردپرستی و سندخواهی واداریم و واداریم که اسیر این نام های به ظاهر پرآوازه نباشند. (ویراستار)

موضوعات مناسب زمان حال را به کارگیرد[۱]. شعر نادرپور همان قدر که به خاطر زبان و تخیّل‌اش مورد تحسین قرار گرفت، به دلیل عدم وجود تعهد سیاسی و اجتماعی تا اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ مورد انتقاد نیز بود[۲]. نوشته‌های او پس از تأسیس جمهوری اسلامی ایران در بهار ۱۹۷۹، و پس ازمهاجرت وی به پاریس درسال ۱۹۸۰، تغییر عمده‌ای پیدا کرد. مخالفت او با جمهوری اسلامی باعث تغییر درفرم و صراحت بیان در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی شد و شعر او را به شعری مدرن و امروزی بدل کرد. با این‌که او در صف مخالفان رژیم پهلوی قرار نگرفت، خلاف بسیاری از روشنفکران بی‌دین که به حمایت از خمینی پرداختند، «هیچ تمایلی به مکتب خمینی نداشت و از آغاز به کنه شخصیت او پی برده بود»[۳]. به عقیده‌ی او، «انقلاب خمینی نتایجی منفی، بنیادین و ماندگار درفرهنگ ایران به بار آورد»[۴].

«نادرپور همیشه با در نظرداشتن تاریخ سیاسی داخلی ایران از آغاز قرن، به منظور کاهش تأثیر روحانیت شیعه در جامعه‌ی ایران، احساسات تندی نسبت به شیعه و روحانیت شیعه داشته است و دست‌آوردهای ویژه‌ی انقلاب مشروطه (۱۳۰۰ - ۱۲۸۳) در نظر نادرپور دو لایه داشت : توسعه‌ی حس ملی‌گرایی و آغاز دین‌گریزی بر زندگی ایرانیان. شیعه‌ی دوازده امامی از نظر او خرافاتی‌ترین مذهب اسلامی بود و مانیفست خائنانه‌اش روزهای عزا، زنجیرزنی، پرستش قدیسین و امثال آن را شامل می‌شد. او اعتقاد دارد که ایرانیان تشنه‌ی برابری و برادری مزدکی، در پایان دوره‌ی ساسانی (۶۴۰-۲۲۴) اسلام را به اشتباه به عنوان راه رهایی از ظلم و جور پذیرفتند. ایرانیان با تصور این که اسلام چنین ارزش‌هایی دارد، فریب خوردند»[۵].

1. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry", pp. 161-166; Ghanoonparvar, **Prophets of Doom**, p. 119; Michael Craig Hillmann, "Nader Naderpour and Thirty years of Persian Poetry", In troduction to **False Dawn : Persian poems by Nader Naderpour**, translated by Michael Craig Hillmann, Literature East and West 22 (1986), pp. p-q.
2. Ghanoonparvar, **Prophets of Doom**, p. 81, Hillmann, "Nader Naderpour and Thirty years of Persian Poetry", p. 17.
3. Hillman, "Nader Naderpour and thirty years of Persian Poetry", p. 25.
4. Ibid., p. 27.
5.Ibid., p. s.

نادرپور اسلام را مانند دیگر نویسندگان از موضع اگزیستانسیالیستی رد نمی‌کند[1]، بل‌که مقابله‌ی او از موضع ملی‌گرایی غیرمذهبی است که اسلام را بیگانه و دشمن ارزش‌ها و فرهنگ واقعی ایران پارسی می‌داند. از نظر او اسلام فقط دشمن ملی‌گرایی ایرانی پارسی و غیر مذهبی نیست، بل‌که به نظر او بین «روح وجان ایرانی و درک و تصور اسلامی» تضاد وجود دارد :

«بی‌شک اسلام نیز مانند ادیان دیگر نه ملیّت می‌شناسد و نه مرز. اسلام دینی جهانی است و به منظورتحقق بخشیدن به ارشاد ربّانی خود از تمامی محدوده‌ها، تا زمانی‌که خلاف جاه‌طلبی‌های جهانی‌اش نباشد، می‌گذرد. با وجود این بیش از هر دین دیگری به یک ملت تعلق دارد، مردم عرب و سرزمین عربستان. پیامبر، کتاب مقدس و زبان آیین آن گواه این مطلب‌اند. با وجودی که اسلام دینی جهانی است، بعدها به یکی از پایه‌های استوار ضد ناسیونالیستی عرب بدل شد. چرا که این دین با ملیت‌های مختلف و به ظاهر متفاوت از در مخالفت درنیامد و عمیقاً با آن‌ها متّحد شد.
البته در مورد ایران وضع کمی فرق دارد. اگر وقایع تاریخی روح ملت ایران را به اسارت نمی‌گرفت، ملت ایران به سبب وجود سرچشمه‌های دینی کهن خود و زبان هند و ایرانی از پیوستن به جهان اسلام امتناع می‌کرد. بنا‌براین این ملت خود زمان داشت. تجزیه وتحلیل این عوامل نشان می‌دهد که ادبیات فارسی از جهان آغازتجدید حیات خود پس ازفتح اعراب تا امروز، علی‌رغم ظاهراسلامی‌اش فقط نمادی از برخوردهای دائمی میان درک و تصورات این مذهب و روح ایرانی است. تعارضات متعدد و متناقض همگی به سوی یک نقطه پیش رفته‌اند : استغفار»[2].

آن‌چه در شعر نادرپور رخ می‌نمایاند، مخالفت او با اسلام به عنوان نقطه‌ی مقابل ایرانیگری است.

در «خطبه‌ی بهاری»[3] (١٣۵۵)، تصویرسنتی اسلام، مسیحیت و یهود

1. Alishan, “Trends in Modernist Persian Poetry”, pp. 170-173.

2. Nader Naderpour, “Une contradiction : l’ame iranienne et lesprit islamique”, **Die well des Islams 23-24** (1984) : 134-135.

٣ . نادر نادرپور، «خطبه‌ی بهاری»، **از آسمان تا ریسمان** (تهران : مروارید، ١٣۵٨)، صفحات ۵٣-۵۵؛

translated by Hillmann, **False Dawn**, pp. 56-57.

را از نو می‌آفریند، و آن‌ها را به موتیف‌های نوروز فرهنگ پارسی بدل می‌کند. بهار همان مسیح است :

«که مردگان نباتی را
به یمن معجزه‌ای، اشک زندگان کردی
نهال لاغر بیمار را شفا دادی
درخت پیر زمین‌گیر را جوان کردی».

بهار «پیمبر فصل» است، و «بشیر تازه‌ی طور» نماد موسی است :

«تو، ای که آتش نارنج را ز شاخه‌ی سبز
به یک نسیم، برافروزی و برویانی
سپس، به حکم عصایی که سرسپرده‌ی تست
شکاف در دل امواج نیل شب فکنی
که تا قبیله‌ی خورشید را بکوچانی».

در این شعر او از ایرانیان تصویر مثبتی می‌سازد و آنان را «قبیله‌ی خورشید» می‌نامد که نشان دهنده‌ی استفاده‌ی ایرانیان ازتقویم خورشیدی است. البته چنین تصاویری اگر چه با شعف کم‌تر، در دیگر اشعار او باز هم تکرار شده است.

تصاویر او از مذهب در «خطبه‌ی بهاری»، چنین می‌نمایاند که نسبت به اسلام بی‌طرف است، اما در شعر «قم» (۱۳۳۱) ضدیت او آشکار می‌شود. در این شعر، قم شهری مرده، مرداب‌گونه و در حال گندیدن معرفی شده است.

«چندین هزار زن
چندین هزار مرد
زن‌ها، لچک به سر
مردان، عبا به دوش
یک گنبد طلا
با لک لکان پیر
یک باغ بی‌صفا
با چند تک درخت
از خنده‌ها تهی
وز گفته‌ها خموش

یک حوض نیمه پر
با آب سبز رنگ
چندین کلاغ پیر
بر توده های سنگ
انبوه سائلان
در هر قدم به راه
عمامه ها سفید
رخساره ها سیاه»[۱].

«قم» شعری ضد اسلام بدون تعصبات ضد عرب است، ولی این بدان معنا نیست که نادرپور با عرب ها مخالف نیست. در «شام بازپسین» (۱۳۵۶) که از اشعار پیش از تأسیس جمهوری اسلامی اوست، جهل عرب پیش از اسلام به تصویر کشیده شده است.

«ما، گور دختران فضیلت را
ـ مانند تازیان بیابان گرد ـ
در شوره زار جهل و جنون کندیم»[۲].

ضدیت او با اسلام در شعرهای پس از تأسیس جمهوری اسلامی بیش تر آشکار شده است. در «طلوعی از مغرب» (۱۳۶۰)، ایران باستان «زادگاه مهر»، «جلوه گاه آتش زردشت»، «ملک بی غروب»، و «آشیان کهنه ی سیمرغ» است، در حالی که اکنون:

«بعد از طلوع خون، خبر از آفتاب نیست
مهتاب سرخی از افق شرق
بر چهره های سوخته می تابد
وز آفتاب گم شده تقلید می کند»[۳].

۱. نادر نادرپور، «قم»، **چشم ها ودست ها** (تهران: صفی علیشاه، ۱۳۳۳)، صفحات ۱۷۰-۱۶۹؛
translated by Hillmann, **False Dawn**, pp. 61-63.

۲. نادر نادرپور، «شام بازپسین»، **شام بازپسین** (تهران: صفی علیشاه، ۱۳۳۳)، صفحات ۱۷۰-۱۶۹؛
translated by Hillmann, **False Dawn**, pp. 61-63.

۳. نادرنادرپور، «طلوعی ازمغرب»، **صبح دروغین** (پاریس: نهضت مقاومت ملی ایران، ۱۳۶۰)، صفحات ۱۳۱-۱۲۷؛
translated by Hillmann, **False Dawn**, pp. 69-71.

در این جا فرهنگ قمری اسلام عربی به تمدن خورشیدیِ ایران یورش می‌برد و همه چیز را در خون می‌شوید.
تصویر اعراب وحشی و بیگانه و دشمن تمدن باستانی ایران بار دیگر در «این جا و آن جا»[1] (۱۳۶۲) تکرار شده است، با این تفاوت که ماه هم ناپدید شده و همه جا در تاریکی مطلق فرو رفته است. در این شعر با ناپدید شدن خورشید و بالا آمدن ماه، بهار رفته و زمستان با شب‌های طولانی و سردش آمده است. عمر در برابر یزدگرد نگون بخت پیروز شده است و خورشید تنها درتصور زنان باقی‌مانده که حالا مثل بادیه نشین‌ها زندگی می‌کنند.
نادرپور تأسیس جمهوری اسلامی‌ایران را با پیروزی‌عرب برامپراطوری ساسانی در قرن هفتم مقایسه می‌کند و به ثمر رسیدن این دولت را ادامه‌ی شکست فرهنگ ایرانی در برابر عرب تشنه به خون می‌داند. در دیدگاه نادرپور اسلام دینی است بر اساس «آیین عرب» و ایرانیان مسلمان نیز در حال حاضر مردمی بدوی و جاهل هستند و می‌گوید شاید این همان عرب جاهل است که حتی ماه را فراری داده.
اشعار نادرپور به طورکلی هم موضع ضد عرب دارد و هم ضد اسلام. زیرا او اسلام را هم به خاطر عربی بودن‌اش و هم به خاطر ماهیّت خودش محکوم می‌کند. در این اشعار عرب‌ها جاهل، وحشی و غیر انسان‌اند و فرهنگ آن‌ها یک مشت تصاویر غیر منطقی از خون و ماه است. اسلام دینی است مناسب برای عرب، ولی نه برای ایرانیان با تمدنی روشنگر که نمادهای فرهنگ‌شان آتش زردشت، خورشید و بهار است. از نظر نادرپور هر کس مسلمان است یا حامی جمهوری اسلامی ایران، عرب است و در نتیجه ایرانی نیست. او نیز همچون هدایت، چوبک و اخوان ثالث دیدگاه‌های نژادپرستانه دارد.

۱. نادر نادرپور، «این جا و آن جا»، دست خطی که شاعر به مایکل کریگ هیلمن داده است؛
translated by Hillmann, **False Dawn**, pp. 76-79.

فصل سوم
آثار زنان، دیدگاه زنان

فصل سوم نگاهی به آثار سه نویسنده‌ی زن دارد: فروغ فرخ‌زاد (۱۳۴۵-۱۳۱۲)، شاعر؛ طاهره صفارزاده (متولد ۱۳۱۵). شاعر؛ و سیمین دانشور (تولد ۱۲۹۹)، نویسنده‌ی رمان و داستان کوتاه. غیر از چند شعر از صفارزاده، آثار مورد نظر همگی متعلق به دوران پیش از تأسیس جمهوری اسلامی ایران درسال ۱۳۵۷ هستند. دراین فصل خواهیم دید که دیدگاه زنان تا چه اندازه با دیدگاه مردان فرق دارد و این تفاوت حتی بین دیدگاه‌های خودشان هم دیده می‌شود. بررسی این تفاوت‌ها را به فصل پنجم موکول کرده‌ام.

فروغ فرخ‌زاد (۱۳۴۵-۱۳۱۲)

در شعر فروغ فرخ‌زاد با مضامین تاریخی، سیاست‌های ملی‌گرا، یا حتی فرهنگ، آن طور که همتایان مردش از آن‌ها سخن گفته‌اند، مواجه نمی‌شویم. البته این بدان معنی نیست که او درشرایطی زندگی کرده که سیاست‌های دولت در آن تأثیری نداشته است. او در سال ۱۳۱۲ در

تهران متولد شد. پدرش نظامی بود، و خانواده‌اش از قشر متوسط جامعه بود، که در آن زمان تازه شکل می‌گرفت. او سه سال در اهواز زندگی کرد و برای ساختن فیلم به خوزستان، شهری عرب نشین، هم سفر کرد. فرخ‌زاد روشنفکری مدرن و ضد رسومات اسلامی بود، ولی تصویری از اعراب در شعرهای‌اش یافت نمی‌شود.
فرخ‌زاد در شانزده سالگی در سال ۱۳۳۱ ازدواج کرد. شوهرش به استخدام وزارت اقتصاد در اهواز درآمد و آن‌ها به اهواز نقل مکان و تا سال ۱۳۳۴ در آن‌جا زندگی کردند. اشعار مجموعه‌ی «اسیر» (۱۳۳۴) درهمین دوره نوشته شد، که به طورکلی از «فضایی اسلامی یا ایرانی»[1] برخوردار نیست. تصاویری از شهر اهواز را می‌توان در دو شعر از این مجموعه یافت. «یادی از گذشته» که درباره‌ی عاشقی در شهر اهواز، شهر رود کارون، با درختستان‌های نخل در کنار ساحل است.

«شهریست در کناره‌ی آن شط پر خروش
با نخل‌های درهم و شب‌های پر زنور»[2]

«اندوه» شعری است که به توصیف عاشقی می‌پردازد که شبی را در کنار رود می‌گذراند:

«بر آب‌های ساحل شط سایه‌های نخل
می‌لرزد از نسیم هوس‌باز نیمه شب»[3]

در این اشعار غیر از عاشق و راوی، کسی حضور ندارد، نه ایرانی و نه عرب. نکته‌ی جالب توجه در این دو شعر استفاده از واژه‌ی عربی شط است. با توجه به تلاش رژیم پهلوی برای تغییر نام شط العرب به اروند رود، کاربرد این واژه می‌تواند معانی ویژه‌ای دربرداشته باشد.

1. Michael Craig Hillmann, **A lonely Woman : Forugh Farrokhzad (1935-1967) and Her Poetry** (Washington, DC : Mage Publishers and Three Continents Press, 1987), p. 16.

۲. فروغ فرخ‌زاد، «یادی از گذشته»، **اسیر**، چاپ هفتم (تهران : امیر کبیر، ۱۳۵۰)، صفحات ۴۹-۴۷.

۳. فروغ فرخ‌زاد، «اندوه»، **اسیر**، چاپ هفتم (تهران : امیر کبیر، ۱۳۵۰)، صفحات ۱۵۳-۱۵۱.

با این وجود آن چه خوزستان را در این اشعار به تصویر می‌کشد کارون و نخل است، نه عرب های خوزستان.
درمجموعه ی «دیوار» (۱۳۳۵) نیز دو شعر دیده می شود با تصویری از رود کارون. در «تشنه»[۱] که نام رودی است که در کنار ساحل اش گل های شعرگو می رویند، و در «شکوفه های اندوه» :

«شب ها چو در کناره ی نخلستان
کارون ز رنج خود به خروش آید
فریادهای حسرت من گویی
از موج های خسته به گوش آید»[۲]

جای تعجب است که رد زندگی او در اهواز در اشعار دیگرش دیده نمی‌شود. از آن جا که طبیعت شخصی و اندیشه گرای شاعر سرآغاز توجه او به دنیای بیرون است، به نظر می‌آید این دنیا به شکلی بوده است که مردم عرب منطقه بر خود آگاه فرخ زاد یا دیگر ایرانیان ساکن خوزستان تأثیری نداشته‌اند. طی دهه‌ی ۴۰-۱۱۳۰، بسیاری از ایرانیان از شهرهای مختلف به اهواز مهاجرت کردند. آمار رسمی سال ۱۳۳۵ حاکی از آن است که ۵۴ درصد جمعیت آن زمان اهواز از اهالی خوزستان نبوده‌اند[۳]. در سال ۱۳۵۴ بین فارس و عرب برخورد اندکی پیش می‌آمد، زیرا بسیاری از حرفه ها در دست گروه های خاصی بود. برای مثال، پیله وری و صنایع دستی در دست اصفهانی ها و سنگ بنا و حمام‌های عمومی دست خوزستانی‌ها بود[۴]. بنابراین، احتمالاً فرخ زاد با اعراب اهواز خیلی کم برخورد کرده است.
در سال ۱۳۳۸، فرخ زاد فیلمی درباره‌ی چاه نفتی در نزدیکی اهواز ساخت. در این فیلم شاهرخ گلستان به عنوان عکاس همکاری می کرد.

۱ . فروغ فرخ زاد، «تشنه»، **دیوار**، چاپ ششم (تهران : امیرکبیر، ۱۳۵۳)، صفحات ۱۴۲-۱۳۷ .
۲ . فروغ فرخ زاد، «شکوفه ی اندوه»، **دیوار**، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۳)، صفحات ۱۱۲-۱۰۷ .
3. **Encyclopedia Iranica**, Volume 1, Edited by Ehsan Yar - Shater (London, Boston and Henley : Routledge and Kegan Poul, 1985), s. v. :Abadan" by X. de Planhol, pp. 51 - 57.
4. Ibid.

فرخ زاد برای کار بر روی فیلم شخصاً به خوزستان رفت. او فیلم «آب و آتش» (۱۳۴۰) را نیز در همین شهر ساخت. در این فیلم او «گرمای (صنعتی و اجتماعی) گیج کننده ی آبادان را به تصویر کشیده است»[۱].
احتمالاً دراین سال ها هم فرخ زاد برخورد اندکی با اعراب داشته است. طبق آمارسال ۱۳۳۵، درآبادان ۴۲ درصد کارگران یقه آبی، ۲۶ درصد کارگران یقه سفید و ۹ درصد مدیران اهل خوزستان بودند. بقیه ی کارگران یقه آبی اهل فارس و اصفهان بودند، و بقیه ی کارگران یقه سفید مدیران اهل تهران و استان های شمال غربی[۲]. در واقع محیط صنعتی و اجتماعی آن سال ها، فارسی بود و تنها بخشی از آن را اعراب تشکیل می دادند، که به دلیل تکلم به زبان فارسی و پوشیدن یونیفرم های غربی به سادگی از بقیه تمیز داده نمی شدند.
دغدغه ی فرخ زاد در اشعارش نه ایرانیگری است، نه مفاهیم تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مربوط به آن. او سهم اندکی از دغدغه های تاریخ و سیاست مردانه داشت. طبق نظر مایکل هیلمن، «او فرصت درگیری با جهل اجتماعی و به طور کلی سیاست های مردانه را نداشت، مسئله ی او جدی تربود، نزاع سیاسی برای دست یابی به هویت خودش»[۳].
تنها در دو شعر از فرخ زاد حال و هوای تاریخی دیده می شود. در «معشوق من» (۱۳۴۳)، راوی معشوق اش را این طور توصیف می کند:

«معشوق من
انسان ساده ایست
انسان ساده ای که من او را
در سرزمین شوم عجایب
چون آخرین نشانه ی یک مذهب شگفت
در لابه لای بوته ی پستان های ام، پنهان نموده ام»[۴].

1. Hillmann, **A lonely Woman**, pp. 42-43.
2. **Encyclopedia Iranica**, Volume 1, edited by Ehsan Yar-Shater (London, Boston and Henley : Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Abadan" by X. de Planhol, pp. 51-57.
3. Hillmann, **A lonely Woman**, p. 46.
۴. فروغ فرخ زاد، «معشوق من»، **تولدی دیگر** (تهران : امیر کبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۸۲-۷۸؛
translated by Hillmann, **A Lonely Woman**, p. 41.

این تصویری خاطره‌انگیز و تاریخی است. این تصویر در «آیه‌های زمینی» (۱۳۴۳) به شکل پایان دنیا درمی‌آید:

«چه روزگار تلخ و سیاهی
نان، نیروی شگفت رسالت را
مغلوب کرده بود
پیغمبران گرسنه‌ی مفلوک
از وعده‌گاه‌های الهی گریختند»[1]

اشعار تاریخی و اجتماعی فرخ‌زاد از تجربیات او در تهران نشأت می‌گیرد. اشعاری مثل «ای مرزپرگهر»، «به علی گفت مادرش روزی»، «کسی که مثل هیچ کس نیست»، و «دل‌ام برای باغچه می‌سوزد»، شاید به‌ترین نمونه «به عنوان ضدیت نمادین با تعصبات آن دوره» باشد[2]. دیگر اشعار او درباره‌ی ستمی که به زنان می‌شود، مثل «وصل»، «جمعه»، و «عروسک کوکی» نیز، در همین راستاست. دو شعر او که در هیچ یک از مجموعه‌های‌اش نیامده، مضامینی کلی‌تر دارند؛ «بیا به آغوشم»[3] و «به خواهرم»[4].

دربعضی از اشعار اجتماعی فرخ‌زاد می‌توان دیدگاه انتقادی او نسبت به رسومات اسلامی را دید. او می‌گوید «خدا وجود ندارد، و زندگی پس از مرگ و بهشت آن طور که در اسلام آورده شده، افسانه‌ای بیش نیست»[5]، در «عروسک کوکی» (۱۹۶۴)، او اسلام را چنین می‌نمایاند:

«می‌توان یک عمر زانو زد
با سری افکنده، در پای ضریحی سرد
می‌توان در گور مجهولی خدا را دید
می‌توان با سکه‌ای ناچیز ایمان یافت

۱. فروغ فرخ‌زاد، «آیه‌های زمین»، **تولدی دیگر** (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۱۰۵-۹۷؛ translated by Hillmann, **A Lonely Woman**, pp. 48-51.

2. Hillmann, **A Lonely Woman**, pp. 48-51.

۳. این عنوان را درهیچ یک ازکتاب‌های مرجع درباره‌ی فروغ نیافتم وآن را ترجمه کردم (مترجم).

4. Ibid., p. 95.

5. Forugh Farrokhzad as quoted in an interview with Sardroddin Elahi, **Immortal Forugh Farrokhzad**; Cited by Hillmann, **A lonely Woman**, p. 92.

می‌توان در حجره های مسجدی پوسید
چون زیارت نامه خوانی پیر»،[۱]

و در «دل‌ام برای باغچه می‌سوزد» (۱۳۴۵)، یکی از مقصران نابودی باغ مادر است، زیرا:

«مادر تمام زندگی‌اش
سجاده‌ایست گسترده
در آستان وحشت دوزخ
مادر همیشه در ته هر چیزی
دنبال جای پای معصیتی می‌گردد
و فکر می‌کند که باغچه را کفر یک گیاه
آلوده کرده است»[۲].

اما انتقاد از اسلام به عنوان رسوم ایرانی است، نه عرب یا بیگانه؛ زیرا در همان شعر پدر نیز سرزنش می‌شود:

«و در اتاق‌اش، از صبح تا غروب،
یا شاهنامه می‌خواند
یا ناسخ‌التواریخ».

مادر فقط به مذهب اهمیت می‌دهد، و پدر فقط به تاریخ ملی؛ وهر دوی آن‌ها به یک اندازه مورد سرزنش قرار می‌گیرند.
در واقع پس از انتشار مجموعه‌ی «عصیان» (۱۳۳۷) است که تصویر اسلام دربعضی اشعار فرخ‌زاد ظاهرمی‌شود[۳]. البته این تصاویر اغلب مثبت‌اند. برای مثال در «کسی که مثل هیچ کس نیست» (۱۳۴۵):

«و اسم‌اش آن چنان که مادر

۱. فروغ فرخ‌زاد، «عروسک کوکی»، **تولدی دیگر** (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۷۵-۷۱؛
translated by Hillmann, **A Lonely Woman**, pp. 81-83

۲. فروغ فرخ‌زاد، «دل‌ام برای باغچه می‌سوزد»، **ایمان بیاوریم به فصل سرد** (تهران: مروارید، ۱۳۵۲)، صفحات ۵۴-۴۵؛
translated by Hillmann, **A Lonely Woman**, pp. 119-122.

3. Hillmann, **A Lonely Woman**, p. 34.

در اول نماز و در آخر نماز صدای‌اش می کند
یا قاضی القضات است
یا حاجت الحاجات است

و می تواند کاری کند که لامپ «الله»
که سبز بود : مثل صبح سحر سبز بود
دوباره روی آسمان مسجد مفتاحیان
روشن شود»[1].

فرخ زاد در دو شعر «آیه های زمینی» و «تولدی دیگر» از واژه ی آیه که یادآور آیه های قرآن است، استفاده می کند. البته مفهوم آیه در این دو شعرمتفاوت است. در اولی دربرابرکلام آسمانی، کلام تلخ وگم راه کننده ی زمینی وجود دارد، ولی در دومی تصویری مثبت ارائه شده است.

«همه ی هستی من آیه ی تاریکی است
که تو را در خود تکرار کنان
به سحرگاه شکفتن ها و رستن های ابدی خواهد برد»[2].

در این جا فرخ زاد «قصد دارد با واژگان یا تفکری قوی، مثل کلام خدا درآیه های قرآن ارتباط برقرارکند»[3]. گرچه کاربرد این واژگان به معنی اعتقاد او به اسلام نیست.

فردیت فرخ زاد در زندگی و شعر خلاصه می شود و او در شعر و زندگی اش به دنبال هویت واقعی خودش بود، که بخشی از آن به ایرانی بودن اش مربوط می شود. در«فتح باغ» (۱۳۴۱) به بیان این واقعیت می پردازد:

«همه می ترسند
همه می ترسند، اما من و تو
به چراغ و آب و آینه پیوستیم

۱. فروغ فرخ زاد، «کسی که مثل هیچ کس نیست»، **ایمان بیاوریم به فصل سرد** (تهران : مروارید، ۱۳۵۱)، صفحات ۶۶–۵۸؛
translated by Hillmann, **A Lonely Woman**, pp. 65-68.

۲. فروغ فرخ زاد، «تولدی دیگر»، **تولدی دیگر** (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۱۶۹–۱۶۴؛ ترجمه ی فروغ فرخ زاد و کریم امامی، در کتاب **A Lonely Woman** اثر هیلمن، صفحات ۱۱۳–۱۱۱.

3. Hillmann, **A Lonely Woman**, p. 113.

و نترسیدیم

همه می دانند
همه می دانند
ما به خواب سرد و ساکت سیمرغان، ره یافته ایم
ما حقیقت را در باغچه پیدا کردیم».[۱]

ایرانیگری او از نوع مثبت و زنانه است و از پذیرش حکومت مردانه ی ایرانی سر باز می زند. در نتیجه، او هم مثل سهراب، الگوی مثبت تری به ایران پیشنهاد می کند[۲].
خلاف نویسندگانی که ازآن ها صحبت شد، تعصب ضد اسلامی فرخ زاد ضدِ عرب نیست، زیرا از نظر او این دو مقوله هایی جدا از هم اند. فرخ زاد از مشارکت در ملی گرایی نوع مردانه امتناع می کند و خلاف مردان، او برای اثبات هویت ایرانی خود، چون مردان به تاریخ پیش از اسلام چنگ نمی اندازد وهمچنین نیازی ندارد با بیگانه خواندن دیگران به اثبات هویت فرهنگی اش بپردازد.

طاهره صفار زاده (تولد ۱۳۱۵)

دیدگاهی که در آثار این شاعر می بینیم از دیگران کاملاً متفاوت است. اوطی سال های ۴۸-۱۳۴۷ برای کسب مدرک فوق لیسانس در آمریکا تحصیل کرده است و در همان سال ها اشعاری به زبان انگلیسی نیز سروده[۳] و به نظر لئوناردو آلیشان، سیر اشعار او به گونه ای است که توجه روز افزون اش را به «جست وجو برای خویش» و «سفر برای یافتن هویت مذهبی - روحانی برای مقابله با واقعیات خشن جامعه ی

۱. فروغ فرخ زاد، «فتح باغ»، **تولدی دیگر** (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۱۲۹-۱۲۵؛ translated by Hillmann, **A Lonely Woman**, pp. 125-129.

2. Hillmann, **A Lonely Woman**, pp. 90-91.

3. Leonardo P. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1982), p. 254.

امروزی» نشان می دهد[۱]. پاسخی که او در این جست وجوها می یابد، بازگشت به اسلام است. صفارزاده مسلمانی اهل عمل است و به مسئله ی عرب و ایرانی از منظرهای مختلفی می نگرد. در جهان بینی صفارزاده اسلام پدیده ای جهانی است، نه صرفاً عرب. در واقع او اسلام جهان روا را به جای ملی گرایی برگزیده است. علاوه بر این ها، برداشت صفارزاده از اسلام، تنها به اصول اخلاقی شخصی بستگی ندارد و اصول اخلاقی اجتماعی را نیز در برگرفته است:

«[علاقه ی دوباره ی من به شیعه] ریشه درعشق من به عدالت و بیزاری ام از ظلم و مصالحه دارد. اساس و نقطه ی قوت فلسفه ی شیعه عشق به عدالت و ستم ستیزی است».[۲]

بنابراین صفارزاده علاوه بر جنبه های فردی با جنبه ی وسیع تر اجتماعی نیز سر و کار دارد، و نظر او تنها به ایران معطوف نیست، بل که سراسر جهان را دربرمی گیرد. از این رو در «از معبر سکوت و شکنجه: تقدیم به ارتش جمهوریخواه ایرلند» (۱۳۶۵)، با عنوان «مرثیه ای برای بابی ساندرز» می گوید: «راه تو و راه ما راه مردم فلسطین است، راه همه ی مردم ستم دیده که به واسطه ی رنج و سکوت و تفوق به هم ارتباط دارند».[۳]
او در «سپیدی صدای سیاه» (۱۳۶۵) به جریان ژوها نسبورگ می پردازد[۴]؛ و در «از شیکاگو» (۱۳۴۹) از «اعتصابی نه در اسپانیا»[5] می گوید.

1. libid.

۲. طاهره صفارزاده، «گفت وگو با محمدعلی اصفهانی»، **حرکات و دیروز** (تهران: رواق، ۱۹۷۸)، صفحه ی ۱۶۲؛
cited by Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 267, a revised version of Alishan's chapter on Tahereh Saffarzadeh appeared as :Tahereh Saffarzadeh : From the Wasteland to the ImamA, **Iranian Studies 15** (1982) : 181-210.
از آن جا که متن اصلی را نیافتم، این قسمت را ترجمه کردم (مترجم).

۳. طاهره صفارزاده، «از معبر سکوت و شکنجه: تقدیم به ارتش جمهوری خواه ایرلند»، **دیدار صبح** (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۳۴-۲۴.

۴. طاهره صفارزاده، «سپیده ی صدای سیاه»، **دیدار صبح** (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۱۶۰-۱۵۷.

۵. طاهره صفارزاده، «از شیکاگو»، **سد و بازوان** (تهران: زمزم، ۱۳۴۹)، صفحات ۳۶-۳۴.

در سفر اول[۱] (۱۳۴۸)، درباره‌ی سکوهای مرده سوزی آیین هندو صحبت، و از واژه های هندی «آچا» استفاده می کند.
او در این شعر از واژه های آهنگین «آچا» می گوید و این که معنی آن با این واژه‌ی خوش آهنگ چه قدر متفاوت است.
همان طور که لئوناردوآلیشان می گوید، واژه‌ی «آچا» به معنی «بله، هر چه شما امر فرمایید»، است. ولی با توضیحات بعدی صفارزاده درمی یابیم که «علی رغم آوای زیبای واژه آچا»، این واژه نماد «اسارت شرق» است[۲].
او برخلاف هدایت که در «بوف کور» نزدیکی بین ایران و هند را به تصویر کشیده، نزدیکی ایران را با اسلام و زبان عربی می داند. او به جای صحبت در مورد «سفر اول» هندی و یا زبان سانسکریت، که در تصاویر آثار هدایت به وفور یافت می شود، به زبان عربی، زبانی قوی و محترم، زبان قرآن، زبان آگاهی و زبان اسلام می پردازد. در «سفر عاشقانه» (۱۳۵۵)، او سوره‌ی ۱ : ۱۱۱ را آورده است :

«تبت یدا ابی لهب و تب
تبت یدا ابی لهب و تب
تبت یدا ابی لهب و تب
و این صدا
که از بضاعت سلسله‌ی صوتی بیرون است
راهی در رگ های ام دارد».[۳]

اذان در اشعار او موتیف بسیارمهمی است. «فتح تکامل نیست»[۴] (۱۳۴۸) با شنیده شدن صدای ناب اذان شروع می شود. اذان باز هم در «سفر سلمان» (۱۳۵۵) شنیده می شود :

۱. طاهره صفارزاده، «سفر اول»، **طنین در دلتا** (تهران : امیر کبیر، ۱۳۴۸، صفحات ۳۰-۴).
translated by Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 262.

2. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 262.

۳. طاهره صفارزاده، «سفر عاشقانه»، **سفر پنجم** (تهران : رواق، ۱۳۵۵)، صفحات ۹۰-۶۱.

۴. طاهره صفارزاده، «فتح تکامل نیست»، **طنین در دلتا** (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۹۶-۹۴.

«صدای ناب اذان می‌آید
صدای خوب بلال
و او به سوی نمازی عظیم می‌آید
و ما همه با او
با سلمان
در ایوان
ایوانی از برابری و داد»[۱].

در شعر اول، به دلیل «ظلم و ستم» پیروزی کامل نشده است، ولی در «سفرسلمان» برای دفع ظلم و ستم در «ایوانی از برابری و داد» پیروزی کامل شده است[۲].
او در اشعارش از اعراب و زبان عربی بسیار سخن گفته است. در «از معبر سکوت و شکنجه» ازمردم فلسطین[۳]، و در «دل تنگی»[۴] (۱۳۴۹)، از سربازان مصری کشته شده در جنگ با اسراییل می گوید، برادرانی که در صحرای سینا کشته شده‌اند. و گوری برای آن‌ها وجود ندارد زیرا باغستان های دره ی نیل در اجاره ی کس دیگری‌اند.
اما درمورد این که آن‌ها عرب هستند حرفی به میان نمی‌آید؛ البته نه برای این که عرب بودن شان تکذیب شود، بل به این دلیل که عرب بودن آن‌ها اهمیتی ندارد، در واقع صفارزاده به آن‌ها به عنوان مردمی ستم دیده می نگرد، مثل مردم ایرلند، ایران، و یا «برادران ما در صحرای سینا» به عنوان برادران دینی. او به طریقی بسیار متفاوت نسبت به مردانی که دیدگاه‌شان دراین کتاب مورد بحث قرار گرفته، می‌اندیشد. وقتی او شخصیت عربی را در آثارش شکل می دهد، المان های اسلامی‌اش مورد توجه است.
در «سفر عاشقانه» او با رجوع به سوره‌ی ۱۱۱ از ابولهب عمو و دشمن پیامبر یاد می‌کند[۵]. در «سفر زمزم» (۱۳۴۸) راوی شعر زنی

۱. طاهره صفارزاده، «سفر سلمان»، **سفر پنجم** (تهران: رواق، ۱۳۵۵)، صفحات ۴۴-۹.
2. Alishan, “Trends in Modernist Persian Poetry” p. 262.
۳. صفارزاده، «از معبر سکوت و شکنجه»، **دیدار صبح**، صفحات ۳۴-۲۴.
۴. طاهره صفارزاده، «دلتنگی»، **سد و بازوان** (تهران: زمزم، ۱۳۴۹)، صفحات ۲۷-۲۵.
۵. صفارزاده، «سفر عاشقانه»، **سفر پنجم**، صفحات ۹۰-۶۱.

در راه زیارت است. او به دنبال یافتن ایمان آمده است نه در پی ایمان آوردن. او از راهنمای زائران درباره ی ابوطالب، عموی محمد کنجکاو است: «افسار را محکم بگیر، ابوطالب»[۱] آن‌چه در این شعر در مورد ابوطالب اهمیت دارد، عرب بودن‌اش نیست، بل‌که اسلام نیاوردن اوست، علی‌رغم این که دربرابردشمنان اسلام ازمحمد حمایت می‌کرد. همان طور که ابوطالب ایمان نیاورد، راوی هم تا آخر شعر می‌گوید که از راهنما پیروی نخواهد کرد و می‌گوید، «خدایا، از من روی برمگردان». البته این توضیحات دلیل آن نیست که بگوییم صفارزاده هویت یا تاریخ ایرانی پارسی خود را تکذیب می‌کند؛ بل تنها نشانگر آن است که ملی‌گرایی او با ملی‌گرایی هدایت، اخوان ثالث ونادرپور تفاوت دارد. همان‌طورکه در «خم پشتان» (۱۳۶۵) می‌بینیم که او به سوگ نابودی ایران به دست «خم پشتان» نشسته است. او در این شعر به چهره‌ی اسلامی دیگری که باید الگو باشد، نیز می‌پردازد. خلیل (حضرت ابراهیم) او در برابر بتان سر خم نکرد و فقط در برابر خداوند سرفرود آورد[۲]. و در «سفرعاشقانه» هم برای وضعیت غم‌انگیز ایران تأسف می‌خورد و به چهره‌های اسلامی یوسف و ایوب می‌پردازد:

«تبت یدا ابی لهب و تب
تبت یدا ابی لهب و تب
تبت یدا ابی لهب و تب
و این صدا
که از بضاعت سلسله‌ی صوتی بیرون است
راهی در رگ‌های‌ام دارد
به راه باید رفت
بی‌هوده ایستاده‌ام
و بلوچ را

۱. طاهره صفارزاده، «سفر زمزم»، **طنین در دلتا** (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۴۷-۳۲؛ از آن‌جا که متن اصلی را نیافتم، این بخش را ترجمه کردم (مترجم).

۲. طاهره صفارزاده، «خم پشتان»، **مردان منحنی** (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)؛ در طاهره صفارزاده، **گزیده‌ی اشعار**، ترجمه و تألیف م. ح. کامیابی و ن. میرکیانی (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۱۱۳-۱۱۱.

خیره مانده‌ام
که محض تفنن
سه بار در روز
علف می‌چرد
سه وعده نماز می‌خواند
ای شاهدی که گیسوان‌ات به بوی شیر آمیخته است
...
که صورت یوسف دارد
و صبر ایوب
...
ماندانه مادر چوپان بود
و مادر علت‌ها
شب شهادت گل‌های پارس
ای عاشقان خط و شعر و زبان پارسی
ماندانه شاهد بود که
مرد بزم و بطالت بودید
مرد جشن و جشنواره بودید».[۱]

در ایرانیگری صفارزاده شاخص‌های ایرانی پارسی همراه دیگر شاخص های ایرانی و اسلامی می‌آیند. او به ماندانه، مادر کورش کبیر اشاره می‌کند، و به خوش‌نویسی، شعر و زبان فارسی؛ و به قبایل بلوچی و مردم روستایی جنوب ایران که پراکندگی نژادی ایران را نشان می‌دهد. او ازشاخص‌های اسلامی نیزسخن می‌گوید: یوسف و ایوب، و قرآن. او راه‌حل نهایی برای نجات ایران را در دنیای قرآن می‌یابد: قطع کردن دستان ابولهب، جنگ در برابر امپریالیسم غرب به عنوان دشمن ایران و اسلام.

صفارزاده در «سفر سلمان»[۲] مستقیماً به مسئله‌ی ایرانیگری و اسلام می‌پردازد.

«معنای «سفر سلمان» دو لایه است. اولاً شعر فارسی مدرن از شاعری

۱. صفارزاده، «سفر عاشقانه»، **سفر پنجم**، صفحات ۹۰-۶۱.
۲. صفارزاده، «سفر سلمان»، **سفر پنجم**، صفحات ۴۴-۹.

فارسی زبان و مطرح است که هجوم عرب به ایران را نه به عنوان یک تراژدی، بل نمایی از رهایی به تصویرکشیده است. همچنین اولین شعری که اسلام را به عنوان راه نجات ایران از نابرابری های اقتصادی و استبداد سیاسی معرفی کرده است. در مقایسه ی این شعر با «آخر شاهنامه» ی اخوان ثالث که در آن تشویش کنونی ایران با سقوط امپراتوری ایران توسط عرب همسان نشان داده شده است، به جهان بینی غیر متعارف و تازه ی صفارزاده پی می بریم. او در «سفرسلمان» نوعی پیش گویی پیامبرانه در مورد وقایع انقلاب ۵۷–۱۳۵۶ و وقایع بعد از آن ارائه می دهد»[۱].

گفته می شود که سلمان اولین ایرانی ای است که به اسلام گروید. صفارزاده او را «دهبان پارسی» معرفی می کند که از ظلم و ستم جامعه ی ساسانی رنج می برد :

«برزیگران چرا
در یشت ها عزیز
در ایوان خوار
پای بوس
بی مقدار
بر خوشه های نازک گندم
بر ساقه های ترد گیاهان
سنگینی غبار خراج
سنگینی خراج
خرج تبسم و دلقک ها
خرج نوازش خوش رقصی ها
خرج گران رطل
رطل گران چرا
پندار نیک ما
کردار نیک ما
دنیای نیک از کسری
دنیای نیک
از کسری چرا»

سلمان به جست وجوی حقیقت می رود :

1. Alishan, “Trends in Modernist Persian Poetry” p. 264.

«رفتن به راه می پیوندد
ماندن به رکود
سلمان به راه رفت
با پای عاشقانه
و راه به او پیوست»

پاسخ اش را نه در زردشت می یابد نه در یهودیت و مسیحیت :

«شاید بهار خرم فریاد
او را رسد به داد
همچون کنیسه و معبد اما
دیوار بی جواب بود کلیسا»

سلمان ایران را به قصد عربستان ترک می کند. او در آن جا حضرت محمد را می یابد، مسلمان می شود و همراهش می شود :

«دست اش ز شاخ نخل جدا می شد
دست اش به سوی ریشه رها می شد
و چنگ او
به رشته ی محکم
به عروة الوثقی
می پیوست
صدای ناب اذان می آید
صدای خوب بلال
و قبله های حوادث
در امتداد زمان
به استجابت او بودند
و او به جرگه ی حق وارد می شد
ورود او
ورود جمله ی ما بود».

سلمان همراه ارتش اسلام، «ارتش حق» به ایران بازمی گردد :

«آن ها عرب نبودند
آن ها عجم نبودند

آن ها اهالی ملک حق بودند
آن ها رها کننده ی
رهایی بودند».

...

«مردان خون خروشان
مردان همهمه و طوفان
بر اسب های لخت
با دست های عاشقانه ی ایمان
الله الله گویان
جان می برند
هدیه به میدان».

درتصویرصفارزاده با مهاجران عربی که ایران را فتح می کنند، مواجه نمی شویم. در تصویر او مسلمانان، حقیقت رهایی بخش اسلام را برای مردم منتظر ایران به ارمغان می آورند :

«دژهای منتظر و مغموم
دژهای منتظر نعمت هجوم
یک یک
گشوده و تسلیم می شوند».

در این جا به هیچ یک از تصاویر خشونت آمیز صادق هدایت برنمی خوریم. در تصاویر صفارزاده، ایرانیان از اعراب استقبال کردند و آن چه فتح و پیروزی نامیده می شود، در واقع رهایی بود. با پیروزی اسلام، سلمان بازمی گردد تا پیش نماز مردم شود :

«صدای ناب اذان می آید
صدای خوب بلال
و او به سوی نمازی عظیم می آید
و ما همه با او
با سلمان
در ایوان
ایوانی از برابری و داد».

خلاف نویسندگانی که از آن ها صحبت شد که دوران طلایی ایران را

دوران پیش از اسلام می‌دیدند، صفارزاده دوران طلایی ایران را با ورود اسلام همزمان می‌بیند و دوران طلایی عرب را همزمان با دوره‌ی زندگانی حضرت محمد (ص).
در این‌جا باید به دو نکته تأکید شود. اولاً، سلمان نه به عنوان یک فرد، بل به عنوان الگوی تمامی مسلمانان ایران مورد توجه صفارزاده است:

«و او به جرگه‌ی حق وارد می‌شد
ورود او
ورود جمله‌ی ما بود».

حتی شعر را در دو قسمت می‌آورد تا بر نیاز مسئولیت فردی و اجتماعی او تأکید شود. در قسمت اول سلمان ایمان می‌آورد، در قسمت دوم به ایران بازمی‌گردد تا مردم ایران را به ایمان دعوت کند. در عین حال صفارزاده بر جهانی بودن ذاتی اسلام در توصیف ارتش مسلمان تأکید دارد:

«آن‌ها عرب نبودند
آن‌ها عجم نبودند
آن‌ها اهالی ملک حق بودند»

بنابراین، سلمان الگوی اولیه‌ی ایرانیان مسلمان است و هویت ملی‌اش نشان دهنده‌ی جهانی بودن اسلام.
او در «سپیدی صدای سیاه»[1] (۱۳۶۵) نیز از همین موضوع یعنی جهانی بودن اسلام صحبت می‌کند.
سلمان الگوی ایرانیان نوکیش است، بلال نماد آفریقایی‌ها وصهیب نماد اروپایی‌ها؛ و به اعتقاد صفارزاده «یکرنگی» آن‌ها در اسلام راه حل «عصر بربریت فرزندان علم» امروز است.
ملی‌گرایی صفارزاده موضعی ضد امپریالیسم غرب دارد نه موضع ضدعرب. در این الگوی سیاسی اسلامی که جایگزین الگوی غربی است به جای مواجهه‌ی نژادی و ملی بین ایران و عرب، ضدیت با ایدئولوژی

۱. صفارزاده، «سپیدی صدای سیاه»، **دیدار صبح**.

امپریالیسم و ماتریالیسم غربی است. در اشعار او عرب حضور دارد، ولی بیگانه دیده نمی‌شود. او از آن رو ملیت شخصیت‌های‌اش را بیان می‌کند که به شاخص جهانی بودن اسلام تأکید کند. اگر چه صفارزاده هرگز ایرانیگری خود را تکذیب نکرده، اما در درجه‌ی اول مسلمان و در درجه‌ی دوم یک ایرانی است. هویت او ایرانی است، با این وجود، ملیت، زبان، فرهنگ و تاریخ‌اش زمینه‌ای را ایجاد می‌کند که به اسلام روی آورد. ایرانیگری او در مقیاسی کوچک و شخصی قرار می‌گیرد. با شناخت ایران به عنوان سرزمین چند نژادی، پارسی بودن او تنها بخشی از هویت او را دربرمی‌گیرد.

سیمین دانشور (تولد ۱۲۹۹)

تصویری که سیمین دانشور از اعراب ارائه می‌دهد، تعریف متفاوتی از ایرانیگری را نمایش می‌دهد. رمان «سو و شون» دانشور (۱۳۴۷)، پرفروش‌ترین رمان تاریخ ادبیات معاصرفارسی است[1]. او دراین رمان تصویری از ایران نشان می‌دهد که تفاوت‌های نژادی را در چهار چوب فرهنگ مشترک ایرانی به تصویرمی‌کشد و المان‌های ایران پیش از اسلام را به اسلام پیوند می‌زند تا تصویر کامل‌تری به وجود آورد.
دانشور اهل شیراز، مرکز استان فارس، سرزمین عشایر قشقایی و بویراحمدی است که در «سووشون» هم ظاهر شده‌اند. او نیز همانند صفارزاده از تفاوت نژادی موجود در ایران آگاه است.
این تفاوت نژادی در آثار او واقعیتی بی‌طرف است و او سعی در به تصویر کشیدن این واقعیت دارد. برای مثال، در «سووشون» به «راننده‌ی ترکمن» اشاره می‌کند[2] و به عشایر به عنوان مردمی واقعی نه یک الگوی نژادی.

1. Farzaneh Milani, "Power, Prudence, and Print : Censorship and Simin Daneshvar", **Iranian Studies 18** (1985) : 328.

۲. سیمین دانشور، **سووشون**، چاپ ششم (تهران : خوارزمی، ۱۳۵۰)؛
translated by M.R. Ghanoonparvar (Washington, DC : Mage Publishers, 1990), p. 259.

این نوع شناخت و آگاهی در «تصادف» (۱۳۳۷)[1] نیز دیده می‌شود. نادره / نادیا، همسر راوی، «تحفه‌ی اهواز» است؛ او برای دریافت گواهی‌نامه‌ی رانندگی امتحان داده است و از آن‌جا که سبزه است سروان به او گفته «خانم شما تمام آفتاب جنوب را ذخیره کرده‌اید». گرچه نادره به عنوان یک عرب معرفی نشده، توصیف دانشور نشان می‌دهد که او اهل خوزستان و از نژادی متفاوت است.

در «سووشون» او مستقیماً به اعراب خوزستان اشاره می‌کند. خانم فاطمه می‌خواهد به کربلا برود:

«یک چمدان برمی‌دارم، خودم را می‌رسانم اهواز دیگرکاری ندارد. میندازم تونخلستان... عرب‌ها را می‌بینم، یکی یک دینارطلا می‌گذارم کف دست‌شان، سوار قایقم می‌کنند و از شط عبورم می‌دهند. آن وقت خلاص می‌شوم. نه زور می‌گویم و نه زور می‌شنوم. مملکت من هم نیست که دل‌ام مدام ریش ریش بشود»[2].

آن جا که خانم فاطمه می‌گوید: «عرب‌ها را می‌بینم»، معلوم می‌شود که عرب‌ها فقط عرب هستند.

باز هم در این کتاب به عرب‌ها اشاره می‌شود، خانم فاطمه درباره‌ی سفر هوایی مادر زری به او می‌گوید:

«آخرش نفهمیدیم بی‌بی چه طور خودش را به کربلا رسانده. اما شنیدیم وقتی رسیده گرفتار شیخ عباس قمی شده. شیخ عباس یک لباده می‌پوشیده و خودش را به هیأت عرب‌ها در می‌آورده و زوار را می‌ترسانیده که لوتان می‌دهم و اله می‌کنم و بله می‌کنم»[3].

در این جا عرب روحانی به یک ایرانی فاسد تبدیل شده است. شیخ عباس همتای شیخ «فارسی شکر است» جمال‌زاده است. در داستان

۱. سیمین دانشور، «تصادف»، **به کی سلام کنم؟**، چاپ سوم (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲)، صفحات ۷۴-۵۳؛
translated by Maryam Mafi, **Daneshvar's Playhouse** (Washington, DC : Mage Publishers, 1989), pp. 31-52.

۲. دانشور، **سووشون**، صفحه‌ی ۸۹.

۳. دانشور، **سووشون**، صفحه‌ی ۱۰۷.

جمال‌زاده شیخ ایرانی نه تنها مسخره به نظرمی‌آید، بل ازدید رمضان یک ایرانی «واقعی» هم نیست و یک عرب و یک دیو است. این جا عکس داستان جمال‌زاده اتفاق می افتد.

در کیدالخائنین[1] (۱۳۳۷)، آقا باز هم یادآور شیخ جمال‌زاده است. به نظر می‌آید داستان درباره‌ی سرهنگ بازنشسته‌ای است، ولی آقا در مرکز داستان قرار دارد. حوادث داستان همه به روابط شخصیت‌های داستان با او برمی‌گردد. او مثل سوزن پرگار است و دیگر شخصیت‌ها و حوادث داستان حول او می‌چرخند. داستان درباره‌ی منقلب شدن سرهنگ و تغییر روابط سرهنگ با آقاست. این تغییر با تلاش سرهنگ برای جواب سلام گرفتن از آقا شروع می‌شود.

خواننده آقا را می‌بیند که در خیابان سردی نشسته است. او مردی فقیر، شریف و صادق است :

> «درست روبه‌روی مسجد، مردی با عبا و شب کلاه سفید نشسته بود. یک منقل آتش جلوش بود و قرآن می‌خواند... صورت رنگ پریده و چشمان کم‌رنگی داشت، لب‌های‌اش پریده رنگ‌تر از صورت و چشم‌های‌اش بود. عبا و قبای‌اش کهنه اما تمیز بود».

باید به رنگ پوست او توجه کرد. به نظر می‌آید پریده رنگی او و چشم و لبان بی‌رنگ‌اش شاخصه‌های نژادی را از آقا می‌گیرد و بدین ترتیب دانشور به وجهه‌ی جهانی شخصیت او به عنوان یک مسلمان تأکید می‌کند. با این حال زبانی که به آن صحبت می‌کند عربی است. در داستان دانشور هم مانند داستان جمال‌زاده زبان عربی نکته‌ی اصلی است و حتی عنوان داستان هم عربی است.

آقا پیش نمازمسجدی بوده و موعظه هم می‌کرده، ولی در پی دستگیری او به خاطر حرف‌های ضد حکومت، از کار برکنار شده است :

> «روی منبر می‌گفت، ای ملت مسلمان، این همه خون که در راه حق ریخته

۱. سیمین دانشور، «کید الخائنین»، **به کی سلام کنم؟**، چاپ سوم (تهران : خوارزمی، ۱۳۶۲)، صفحات ۲۶۶-۲۳۹؛

translated by Maryam Mafi, **Daneshvar's Playhouse**, PP. 85-112.

شده، هدر که نرفته ... قرآن کریم به من یاد داده. پس می‌گویم سلام بر ابراهیم که کارش ساختن بود و بریده باد دو دست ابی‌لهب که منافق و نامرد بود. البته به عربی آیه ها را می‌خواند و تفسیر می‌کرد و مردم چه می‌کردند...».

به نظر می‌آید بین جهانی بودن اسلام که با توصیف آقا تصویر شده است و زبان عربی قرآن تناقضی وجود دارد. زبان عربی برای اغلب ایرانیان زبانی فراموش شده است، به خصوص سرهنگ که از عربی حرف زدن آقا کلافه می‌شود :

«سرهنگ بی‌این‌که بتواند جلو خودش را بگیرد سلام گفت اما مرد جواب اش را نداد نگاهش کرد و به عربی چیزی گفت که سرهنگ فقط کلمه ی خائنین را شنید و فهمید».

و وقتی آقا از پوزش خواستن امتناع می‌کند :

«مرد عبا به دوش باز یک آیه ی عربی پرانید. رفت خانه، مثل برج زهرمار در اتاق نشیمن نشست. بابا دست خوش. یک آخوندک مردنی جواب سلام آدم را ندهد و بعد به عربی به آدم دشنام بدهد و تازه آدم نفهمیده باشد که او چه گفته؟»

در جواب همسرش که از او می‌پرسد چه اتفاقی افتاده می‌گوید :

«... به یک مردک آخوندک روبه‌روی مسجد اسدی سلام کردم جوابم را نداد. آن روز که کفتر کیوان مرده بود، خودم را و بچه را جلو مردم کنفت کرد. امروز به عربی فحشم داد. چرا به زبانی که من بلد نیستم فحش می‌دهد».

ولی مردمی که پای موعظه ی او می‌نشینند با بخش عربی حرف های‌اش کاری ندارند و فقط سرهنگ تا وقتی از دست آقا عصبانی است با آن مشکل دارد.

با فهمیدن این که سرهنگ سی سال خدمت کرده و هرگز ارتقاء مقام نیافته، کم کم به تغییری که در او در حال رخ دادن است، پی می‌بریم. همسر سرهنگ چادری است و سال هاست که او را در ضیافت ها همراهی نمی‌کند. چون از قمار و الکل خوش‌اش نمی‌آید ولی در واقع به خاطر این که مورد تمسخر قرار می‌گرفته است. با به تصویر کشیدن خشم

سرهنگ نسبت به آقا درمی‌یابیم که سرهنگ در برابر آقا نایستاده، بل‌که این دولت است که در برابر اسلام قرار دارد :

«منصوره خانم آرام گفت، «دق دل‌ات را سر من درمی‌آوری، اما حالا جر و بحث نمی‌کنم. من که دشمن تو نیستم. سی سال با بد و خوب هم ساخته‌ایم. اگر آقا جواب سلام تو را نداده، غصه نخور. دوباره سلام کن، سه باره، ده باره. امثال تو این بلاها را سرش درآورده‌اند».
سرهنگ گفت، «زن، این مرد با دولت طرف است. من نان‌خور دولت هستم. بروم دست‌اش را ماچ کنم؟ باز هم سلامش بکنم؟ صد سال. مگر به خواب ببیند».
منصوره خانم گفت، «می‌کنی، تو قلباً آدم بدی نیستی... بدان که آقا تمام پول خمس و زکوة و سهم امام را میان خانواده‌های بی‌بضاعت تقسیم می‌کند، زن و بچه‌اش روی زیلو زندگی می‌کنند».
«چرا خودش را کوچک کرده؟ بله؟ چرا تو این سوز سرما رو به روی مسجد نشسته؟ مگر جا قحطی است؟ بگیرد توی خانه‌اش بتمرگد».
منصوره خانم گفت، «لابد تحمل‌اش را دارد. دل‌اش قرص است که حق با اوست. ایمان دارد».

وقتی سرهنگ همسرش را به خانه‌ی آقا می‌برد تا برای‌شان آش ببرد، در برابر نوشته‌ی سر در خانه‌ی آقا، به زبان عربی، بی‌تفاوت است :

«خانه‌ی آقا قدیمی‌ساز بود و دو تا سکو در خانه را در میان گرفته بود و یک کاشی سبز بالای سردر بود و رویش به عربی چیزی نوشته شده بود. سرهنگ عینک‌اش را از جیب کت‌اش درآورد و از ماشین پیاده شد، عینک‌اش را زد و روی کاشی را خواند که «نصر من الله و فتح قریب» بود. رفت تو ماشین نشست».

در آخر سرهنگ در راه بازگشت از خرید، دو مرد را می‌بیند که کشان کشان آقا را می‌برند و دو نفر دیگر سعی می‌کردند مانع شوند :

«سرهنگ جلو آمد و رو کرد به مردها، «این چه بساطی است درآورده‌اید؟ چه کار به کار آقا دارید؟» و ناگهان از دهن‌اش دررفت، «مگر مسلمان نیستید؟»».

ترس برش می‌دارد ولی ادامه می‌دهد :

«باید دل به دریا می‌زد. هر چه می‌شد، می‌شد. مگر چند سال از عمرش

باقی مانده بود؟ از عمر خودش و زن اش. و زن اش که از خدا می خواست. مگر بارها نگفته بود که آدم باید حسینی باشد نه یزیدی».

سرهنگ موضع اش را تغییر می دهد. می تواند جواب سلام اش را از آقا بشنود. او به آقا کمک می کند تا سوار ماشین بشود. کلاه و عبای او را می آورند. سرهنگ او را به چای دعوت می کند و به سوی خانه اش می راند.

«شاد شاد بود. خندید و گفت : ببخشید سلام ام را خوردم. آقا گفت : السلام علیکم و رحمة الله و برکاته».

پی رنگ داستان درمورد جواب سلام دادن آقا به سرهنگ است و گره گشایی این مسئله درزبان عربی است. زیرا زبان عربی برای مسلمانان ایرانی زبانی خارجی نیست.
دیدگاه دانشور در سووشون به خوبی آشکار شده است. او در این داستان به گروه های نژادی مختلف و اساطیر ایرانی مشترک در اشکال مختلف می پردازد. برای مثال، سوگ سیاوش که مربوط به اساطیر پیش از اسلام ایران است درشیعه ی ایرانی در سوگ امام حسین زنده می شود. زری، داستان سیاوش را از عشایر قشقایی ترک زبان، برادران ملک رستم خان و ملک سهراب در چادرشان می شنود. دور تا دور چادر پر از تصاویر رستم، اشکبوس، اسفندیار و سهراب بود.
در واقع آیین سوگ سیاوش که «سووشون» نامیده می شود با المان های اسلامی درآمیخته است.

«...اما هنوز آفتاب نزده که قربان اش بروم، سر کوه سوار بر اسب اش پیدا می شود. انگار همان طور سواره نماز می خواند. قرآن به سر می گذارد و به جمیع مسلمانان دعا می کند. بار الها...».

قلندر دهنه ی اسب اش را می گیرد و می گوید : «به یاد لب تشنه ی حسین یک جرعه نوش جان کن.»[1].

طی رمان داستان سیاوش و حسین موازی هم پیش می روند. با مرگ

۱ . دانشور، **سووشون**، صفحات ۳۴۰-۳۳۹ .

یوسف تصویرهرکدام ازاین داستان ها قابل تعویض با دیگری می شود: زری برای سیاوش مویه می کند؛ خانم فاطمه می خواهد در شیراز، یک کربلا بسازد؛ زری با دیدن فاطمه به یاد حضرت زینب می افتد. با برگزاری مراسم تشییع جلوی اسب یوسف :

«به نظر آمد که اشک از چشم مادیان سرازیر شد. روی بینی اش که پره های اش از هم گشوده بود. به یاد حرف زن میان سالی افتاد که سال ها پیش برایش نقل سووشون گفته بود».[۱]

وقتی پلیس مانع اجرای مراسم تشییع می شود، یکی از سوگواران به سروان می گوید :

«... عزای همشهری مان را گرفته ایم. انگار کن، این جا کربلاست و امروز عاشورا است تو که نمی خواهی شمر باشی».
کسی گفت: «یا حسین» و جمعیت با آهنگ کش داری فریاد برآورد : «یا حسین!»
زری به تلخی اندیشید : «یا انگار کن سووشون است و سوگ سیاوش را گرفته ایم»[۲].

این مضمون را به شکلی دیگر در داستان های سیاوش وحسین می بینیم. در آخر می توان این طورنتیجه گیری کرد که دانشورهم فرهنگ پیش از اسلام ایران را ایرانی می داند و هم اسلام را. او به وجود تفاوت های نژادی آگاه است و می داند در پس این تفاوت ها اتحادی براساس عقاید و اساطیر و مذهب بین ایرانیان وجود دارد. این اتحاد باعث سنتز فرهنگی می شود که از نظر دانشور اساساً ایرانی است. در مورد نویسندگان مورد بحث می دانیم که فقط جمال زاده، خلاف هدایت و چوبک، اخوان ثالث و نادرپور، اسلام را قبول دارد؛ با این حال فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار می دهد. ولی دانشور نه تنها با این موضع گیری ها همگام نیست، بل، از نظر او، المان های عربی و اسلامی موجود در فرهنگ ایرانی، شاخص های ایرانی اند، نه خارجی.

۱. همان کتاب، صفحه ی ۳۶۸.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۳۷۱.

در آثار دانشور، همانند آثار صفارزاده، با تصاویری از گوناگونی نژادی و تصاویری از عرب روبه‌رو می‌شویم، با این حال به تصویر عرب بیگانه برنمی‌خوریم. دانشور به موضوع عدالت اجتماعی نیز می‌پردازد. او همانند صفارزاده، در «کید الخائنین» و «سووشون»، امپریالیسم غرب را به عنوان بیگانه معرفی می‌کند. امپریالیستی که طی دوران رژیم پهلوی و اشغال ایران توسط ارتش بریتانیا در جنگ جهانی دوم، جلوه‌گر شد. دیدگاه دانشور نسبت به هدایت، چوبک، اخوان ثالث و نادرپور متفاوت و انسانی‌تر است.



فصل چهارم

مردی میانه‌رو

با نگاهی بر طیف تصاویر عرب در ادبیات معاصر ایران، توجه ما به دیدگاه‌های نویسنده‌ای در میانه‌ی این طیف جلب می‌شود : جلال آل احمد (۱۳۴۸– ۱۳۰۲)، او نویسنده‌ی ادبیات داستانی و غیر داستانی و مهم‌ترین منتقد اجتماعی در ایران از اواخر دهه‌ی ۱۳۲۹ تا پایان زندگی‌اش بود.

هدف آل‌احمد، آگاه کردن مردم از ماهیت مشکلات پیش روی ایران و نیز یافتن راه حلی برای این مشکلات بود. مهم‌ترین تم آثار آل احمد، پی‌گیری مشکلات اجتماعی ایرانیان به دلایل متعدد بود : ملی‌گرایی فرهنگی و سیاسی، تعریف ایرانیگری، تقابل ارزش‌ها و دیدگاه‌های مذهبی و غیرمذهبی، و تأثیر مدرنیزه کردن و غرب بر ایران.

نکته‌ی بسیار مهم در مورد آل احمد این است که او به اسلام اعتقاد داشت. مایکل هیلمن در این مورد می‌گوید:

«حتی بدون در نظر گرفتن دست‌آوردهای متعدد آل احمد در زمینه‌ی ادبیات، نمی‌توان نقش مهم وبحث‌انگیز او را در ایران امروزنادیده گرفت، زیرا وی شیعه‌ی دوازده امامی را هسته‌ی اصلی ایرانیگری می‌دانست و

به سهم خود به تشکیل دولت مذهبی تمایل داشت»[۱].

از این رو، تصاویری که آل احمد از اعراب ارائه داده است به عنوان منصفانه ترین و بارزترین تجزیه و تحلیل برگزیده شد. او نویسنده‌ای است هم مدافع ملی‌گرایی فرهنگی ایرانی پارسی و هم موافق اسلام، مردی میانه رو.

جلال آل احمد (۱۳۴۸ - ۱۳۰۲)

جلال آل احمد نیز، همچون هدایت، توجه عمیقی به ایرانیگری و مفهوم و موقعیت آن دارد. تفاوت این دو نفر در این است که ایرانیگری هدایت بر اساس هویت فرهنگی «آریایی» پیش از اسلام است و اسلام را به عنوان مذهبی «سامی» و بیگانه رد می‌کند، در حالی که آل احمد علی رغم اعتقاد تردید آمیزش به اسلام، آن را تکذیب نمی‌کند. معیارهای ایرانیگری آل احمد، زبان فارسی، فرهنگ ایرانی پارسی، و مذهب شیعه است[۲]. تعریفی که آل احمد از ایرانیگری ارائه می‌دهد، با آگاهی کامل از وجود مردم غیرپارسی ایران است. در «غرب زدگی» (۱۳۴۱) او به کودتایی اشاره می‌کند، که موجب به قدرت رسیدن رضا شاه پهلوی شد و در ادامه می‌گوید:

«این است که کودتای ۱۲۹۹ را داریم و حکومت نظامی و خودکامه‌ی بعدی‌اش را و تخت قاپوی کردها را و خفقان گرفتن «سمیتقو» را و سر به نیست شدن شیخ خزعل را، که اگر اندکی عاقلانه رفتار کرده بود، حالا

1. Michael Craig Hillmann, "Introuction", **By the Pen**, by Jalal Al-e Ahmad, translated by M.R. Ghanoon Parvar (Austin, TX : The University of Texas at Austin Center for Eastern Studies, Middle East Monographs No. 8, 1988), p. ix.
2. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact", **Iranian Studies** 15 (1982) : 17. His own footnote (5) reads : "Jalal Al-e Ahmad, **Karnameh-ye Seh Saleh**" (Tehran : Ketab-e Zaman, 1967), P. 164, cited religion, language, and literature as cultral factors determining his personality as an Iranian. Idem, **Khasi dar Miqat** (Tehran : Nil, 1966), pp. 105-106, sees cultral identity as determined by language, culture and tradition (s)".

المثنای شیخ نشین بحرین را در خوزستان هم داشتیم»[۱].

باید توجه داشت که سه تن از دوستان نزدیک و نویسنده اش که دیدگاه شان به او نزدیک بود، غلامحسین ساعدی (۱۳۶۴-۱۳۱۴)، صمد بهرنگی (۱۳۴۷-۱۳۱۸)، و رضا براهنی (تولد ۱۳۱۴)، همه از ترک های آذربایجان و مخالف با زبان فارسی به عنوان عامل اصلی مفهوم ایرانیگری بودند، که آل احمد در این موضوع با آن ها موافق بود[۲].

«شاه برخلاف گوناگونی نژادی ایرانیان، همه ی مردم را آریایی تصور کرد. همه باید یک زبان، یعنی فارسی را بیاموزند و این ظلم بزرگی در حق دیگر ملل ایرانی بود.
خود من از ملت ترک زبان آذربایجان هستم. شاه به زنان و مردان همسن و سال من گفت باید زبان خودمان را فراموش کنیم و همه چیز را به فارسی بخوانیم و بنویسیم. آموزش زبان فارسی بر ما تحمیل شد. وقتی داستان یا شعری درباره ی والدینم می نویسم، مادرم که هنوز در قید حیات است و خواندن و نوشتن فارسی نمی داند، چیزی از آن ها نمی فهمد. من آن ها را برایش ترجمه می کنم.
با تمام این تفاسیر تلاش های شاه برای فارسی زبان کردن آذربایجانی ها، کردها، عرب ها و بلوچ ها با شکست مواجه شد. ولی تبعیض فرهنگی هنوز وجود دارد. برای مثال، سه هزار کودک آمریکایی که به خاطر شغل والدین شان که برای گرومان[۳] کار می کردند، ناچار به زندگی در ایران شدند، می توانند به مدرسه ی انگلیسی زبان بروند. در حالی که میلیون ها کودک ایرانی که درخانواده های آذربایجانی، کرد، و عرب به دنیا آمده اند، حتی یک مدرسه هم ندارند که در آن به زبان خودشان آموزش ببینند. و این تنها یک جنبه از تبعیض نژادی است که شاه تحمیل کرده»[۴].

نکته ی جالب در باب این موضوع، مقاله ای به نام «صمد و افسانه ی

۲. جلال آل احمد، **غرب زدگی**، چاپ دوم (تهران: آگاه، ۱۳۴۲)؛
translated by Paul Sprachman (Delmar, NY : Caravan books, 1982), p. 37.
2. Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature", p. 17.
3. Grumman.
4. Reza Berahani, The Crowned Cannibals : Writings on Repression in Iran (New York : Vintage Boks, 1977), pp. 11-12.

آدم»[۱] است که آل احمد در سال ۱۳۴۵ برای صمد بهرنگی نوشته است. صمد معلم و اصلاحگری تحصیل کرده بود. او «کندوکاو در مسائل تربیتی ایران» (۱۳۴۴)، مقالاتی درباره ی تعلیم و تربیت، چندین داستان کوتاه و داستان کودک نوشت و داستان های فولکلور آذربایجانی را به فارسی ترجمه کرد. همچنین مقالاتی درباره ی آذربایجان دارد. آل احمد آثار صمد را تحسین می کند. در این مقاله آل احمد او را «این برادر جوان» خطاب می کند.

«یک بار یکی از داستان ها و شعر فولکوریک اش، به طور اختصاصی در صفحه ی اول آمد... فهمیدم چه قدر رمانتیک است و در عین حال مصر به زنده کردن زبان مادری اش، که حضورش را در مدارس و فرهنگ مان در پنجاه شصت سال گذشته تحمل نکردیم ـ این یعنی آگاهی از یکی از عوامل جداکننده، یعنی رود ارس. یک بار دیگر در یک مهمانی که دو سه تا استاد دانشگاه هم بودند، به خاطر حضور همه بحث به سمت زبان ترکی کشانده شد، و آن وقت فهمیدم چه قدر جسور است، چه قدر آتشی، و چه قدر صریح. پیش از آن فکر می کردم فقط خودم چنین صفاتی را دارم».

آل احمد به خوبی ملی گرایی فرهنگی آذربایجانی را می شناسد و با آن همدردی می کند. به عبارت دیگر، اشاره ی او به «این خودآگاهی بیدار از یک فرهنگ تبعیدی» و رود ارس به عنوان «این داس جداکننده، این نیم ساز یک فرهنگ و یک زبان» احتمالاً ناشی از تعدی به ملی گرایی ایران در عهدنامه ی ترکمان چای در سال ۱۸۲۸ و از دست دادن نیمی از آذربایجان به نفع روسیه ی تزاری است.
آل احمد در رویارویی با تناقضات موجود در هویت فرهنگی ایرانی، تنها بود. اگرچه دغدغه ی اصلی بسیاری از روشنفکران ایرانی فارسی زبان و ملی گرای فرهنگی، روبه رویی با اسلام به عنوان مذهب عرب

۱. جلال آل احمد، «صمد و افسانه ی آدم»، **آرش شماره ی ۱۸** (آذر ۱۳۴۷): ۱۲-۵؛
translated by Leonardo P. Alishan, **Iranian Society : An Anthologh of writings by Jalal Al-e Ahmad**, compiled and edited by Michael Craig Hillmann (Costa Mesa, CA : Mazda, 1982), pp. 134-142.
از آن جا که متن اصلی را نیافتم، بخش های مربوط به این مقاله را ترجمه کردم. (مترجم)

مهاجم قرن هفتم و جهان بینی دین زده و مدون غربی بود[۱].
آل احمد نیز مانند دیگران در این تنگنا قرار گرفته بود که به خوبی در «غرب زدگی» و «خسی در میقات»[۲] آشکار است. اما وجه تمایز او با دیگر روشنفکران، شناسایی صریح مسئله و پذیرش شیعه به عنوان هسته ی اصلی ایرانیگری است. آل احمد سنن شیعه ی موجود در جهان بینی اغلب ایرانیان و پتانسیل نهفته ی شیعه به عنوان نیروی سیاسی و اجتماعی در ایران را می شناسد[۳]. زیرا ایرانیان اگر شیعه هم نباشند، در فضای فرهنگی اسلام زندگی می کنند. به اعتقاد آل احمد، شیعه اصلی ترین وجه مشترک ایرانیان درمیان تفاوت های جغرافیایی، زبانی، آیینی و فرهنگی و بومی است و هیچ عامل فرهنگی مشترک دیگری تا این حد گسترده نشده است.
با این حال، بسیاری از داستان های کوتاه او به انتقاد از سنن و عقاید سنتی مذهب می پردازد، زیرا او به اخلاقیات مذهبی ارج می گذارد و خرافه و افراط و تفریط را مورد سرزنش قرار می دهد. او در داستان «گناه» (۱۳۲۸) به طرز تفکر سنتی درباره ی زنان و هیستری جنسی ضد برهنگی ناشی از آن می پردازد[۴]. در این داستان، دختر جوانی به خاطر این که روی تخت پدرش خواب اش برده، احساس گناه می کند. در «سه تار» (۱۳۲۸) عطرسازی، ساز نوازنده ای را جلوی مسجد خرد می کند، بدین ترتیب آل احمد مذهب را مخالف هنر، موسیقی و فردیت معرفی می کند[۵]. ولی در داستان های دیگر درکنار انتقاد ازسنن مذهبی،

1 . Michael Craig Hillmann, "Introduction", Lost in the Crowd, by Jalal Al-e Ahmad, translated by John Green (Washington, DC : Three Continents Press, 1985), p. xxix.

۲ . آل احمد به این تناقضات فرهنگی به صورتی شخصی تر در **سنگی برگوری** (تهران: رواق، ۱۹۸۱) می پردازد.

3. Michael Craig Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature", **Essays on Nationalism and Asian Literatures**, edited by Michael Craig Hillmann. **Literature East and West 23** (1987) : 74.

۴ . جلال آل احمد، «گناه»، **سه تار**، چاپ سوم (تهران : امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۹۰-۸۱؛ translated by Raymond Cowart, **Iranian Society**, pp. 63-69.

۵ . جلال آل احمد، «سه تار»، **سه تار**، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۱۶-۹؛ translated by Terence Odlin, **Iranian Society**, pp. 58-62.

اخلاقیات مذهبی را با خلق شخصیت های مثبت مذهبی تصدیق می کند. در داستان «افطار بی موقع» (۱۳۲۴)، امیر رضا، دلال بازار تهران، با اتوبوس به قزوین سفر می کند، فقط به خاطر این که روزه اش را بشکند و چای بنوشد. او این کار را با اجازه ی روحانی محل انجام می دهد. آل احمد افراط و تفریط و خرافه ی شیعه و تمایل امیر رضا را در این که آقا به جای او تصمیم بگیرد، سرزنش می کند. امیر رضا آدمی احمق و در عین حال صادق و کاری است:

«یک دلال بی مایه و خداشناس بود که هرگز راضی نشده بود، مثل دیگر همکاران اش در این چند ساله ی بلبشو، بار خود را ببندد و هنوز برای نان و آب روزانه ی خود و عیال و اولادش محتاج به این همه دوندگی بود»[۱].

در داستان «زیارت»[۲] (۱۳۲۴)، شخصیت های مذهبی مثبتی دیده می شوند. در این داستان کوتاه، آل احمد سفر زیارتی خود را در سال ۱۳۲۲ به کربلا شرح می دهد:

«رفیق همصندلی و عاقل مرد من، آن طور که خودش تعریف می کند، رزّاز است. می گفت: «تا دو سال پیش با پنج سر نان خور هنوز از استادم که توی کاروان سرای قزوینی ها دکان دارد، بیست و پنج قران مزد می گرفتم. راست اش دیگه حوصله ام تنگ شده بود. یک شب تو مسجد بعد از نماز خیلی گریه کردم و خوب یادم است که در قنوت نماز آن شب، آن قدر «الغوث الغوث» گفتم و آن قدر طول دادم که حتی از صف جماعت هم عقب ماندم و آن قدر گریه کردم که راستی دل هر کس به حال من سوخت. حتماً خدا هم همان شب، توجهی به حال من بدبخت کرد و به برکت پنج تن نجاتم داد. خلاصه از خدا خواستم که این آخر عمری، اگر در دستگاه اش نان و آبی داریم روزی من و زن و بچه ام را از این سگ دوی و شاگردی ببرد و به جای دیگر حواله کند. شاید ما هم بتوانیم سر پیری جل و

۱. جلال آل احمد، «افطار بی موقع»، **دید و بازدید**، چاپ پنجم (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۷۰-۵۵؛

translated by translated by Carter Bryant, **Iranian Society**, pp. 48-57.

۲. جلال آل احمد، «زیارت»، **دید و بازدید**، چاپ پنجم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۵۴-۳۷؛

translated by Henry D. G. Law, **Iranian Society**, pp. 34-42.

پلاسی به هم بزنیم و یک دکانکی راه بیندازیم و یک تکه نان راحت به یک برّ مسلمان برسانیم. اول از تصدق سر آقا امام حسین و بعد هم از تصدق سر شما، در این دو ساله هر جوری بود خودم را از شاگردی خلاص کردم و با هزار قرض و قوله در همان کاروان‌سرای قزوینی‌ها، بساط کوچکی پهن کردم و برای خودم یک رزّاز خرده فروش، ولی مستقل شدم. و از آن جا که خدا خواسته بود، وسیله فراهم شد و از این بازار خراب شده هم دررفتم و در خیابان سیروس دکان کوچکی اجاره کردم....
خدا بیامرزد رفتگان همه‌ی ما را، بی‌چاره بابام خیلی آرزو می‌کشید و همیشه به من وصیت می‌کرد که پسرکم! اگر روزی توانستی به پابوس آن بزرگوار برسی، مبادا مرا فراموش کنی! آخر او هم پدر بود و هر چه باشد به گردن من حق دارد؛ حالا که یادی هم از روح آن مرحوم می‌کنیم، شاید در آن تاریکی قبر مونس‌اش بشود...»
... رفیق رزّاز من تنها فیض‌اش به من نمی‌رسید؛ سایر اهل ماشین هم از دم گرم او بهره می‌بردند. گاه گاه با صدای گرمی که داشت و معلوم بود، موقع جوانی در دسته ها نوحه خوانی کرده، چاووشی می‌خواند و راستی روح آدم را تازه می‌کرد....»

«زیارت» اولین داستان کوتاه اوست که به چاپ می‌رسد و تم آن به کرّات در آثار بعدی‌اش تکرار شده است : شیعه و ایرانیگری پارسی. هنگام ترک کشور حواس‌اش به آدم هایی است که برای اش آش پشت پا می‌پزند و مهمانی‌ای که به این خاطر برپا می‌شود و دعاهایی که برای بازگشت به سلامت‌اش خوانده می‌شود. سفر او به سوی عراق باعث می‌شود توجه‌اش به سرزمینی جلب شود که در حال خروج از آن است :

«آری ایرانی است و این مراسم : سبزی پلو با ماهی شب عید نوروز، هفت سین، شله زرد و سمنو، رشته پلو، آش رشته‌ی پشت پا... و هزاران آداب دیگر که در نظر اول جز عادات ناچیز و خرافه‌های پا در هوایی به نظر نمی‌آید، ولی در حقیقت همه تابع و مولود شرایط زندگی به خصوص ایرانی است... ای ایرانی»!

او به توصیف فرهنگ فارسی، سفر در ایران زمین و دیگر مسافران ایرانی می‌پردازد و خواننده همراه او به زیارت کربلا می‌رود. او به چیز دیگری اشاره نمی‌کند: هیچ حرفی درباره‌ی عراق و اعراب به میان

نمی‌آید، فقط درباره‌ی زبان عربی و قرآن در بخش زیبایی از داستان، صدایی را که از داخل زیارتگاه شنیده می‌شود، چنین توصیف می‌کند:

«کلمات مقدس در زیر گنبد بلند و مرتفع، چندین بار منعکس می‌شود و محیط تقدیس شده‌ای، که از سر و رویش کلمات عربی می‌بارد، به وجود آورده است. بر در و دیوار، بر کتیبه‌ها، در میان آینه‌کاری‌های سقف که عکس این جمعیت بزرگ را می‌شکند و از میان قطعات بیرون از شمار خویش به سرعت می‌گذراند، بر بالای در، بر پشت و رو و میان کتاب‌ها، کتاب دعاهایی که در دست مردم است، بر پیشانی ضریح دوره‌ی آن، بر روی قفل‌های نقره‌ای و بزرگ در حرم و بر جاهای دیگر کلمات عربی با هزار نقش و نگار و زیب و زیورهای گوناگون بر روی چوب، آجر، کاشی، نقره، طلا نشسته و همه را به خود مشغول داشته. خدا می‌داند چند سال است که این‌ها همین طورسمج مانده، به این همه عابران زودگذر می‌نگرند و خم به ابرو نمی‌آورند».

در واقع آل احمد در این داستان سعی کرده است که اسلام شیعه را در حد مقدور ایرانی کند. راوی ایرانی است، شخصیت‌های دیگر هم ایرانی‌اند. تنها کشوری که به تصویر کشیده می‌شود ایران است. کربلا بدون وجود عراق تجربه می‌شود. هیچ عربی وجود ندارد و هیچ چیزی که متعلق به عرب باشد، غیر از زبان‌شان. شاید بتوان «زیارت» را به نوعی بیانیه‌ی ایده‌آل‌های او در هویت فرهنگی ایران محسوب کرد. او شیعه را هسته‌ی هویت فرهنگی ایرانی می‌داند. نیت آل احمد، غیرعربی کردن شیعه علی‌رغم ریشه‌های عربی آن است. به سخن دیگر، آل احمد می‌کوشد تا زنجیره‌های ارتباطی بین اسلام اولیه و ایران بیابد. یکی از این زنجیره‌های ارتباطی، سلمان فارسی است. او می‌کوشد تا اسلام امروزین را نیز با شیعه مرتبط کند، و در نتیجه اسلام را به عنوان نیرویی غیرعرب بازآفریند[1].

اشتیاق آل احمد در ایرانی کردن اسلام به دلیل تمایل او به هر چیز ایرانی و انزجارش از هر چیز عربی است. او علیه اعراب پیش داوری

1. Hillmann, “Introduction”, **Lost in the Crows**, p.xxxi.

می کند. پیش داوری او در داستان کوتاه «الگمارک والمکوس»[۱] (۱۳۲۸) به وضوح دیده می شود. او در این داستان ناگفته های «زیارت» را هم آورده است.

راوی داستان اش را از آن جا شروع می کند که به رودخانه رسیده و قصد رفتن به بصره را دارد، «بلم های دراز و نوک برگشته، با عرب های چفیه بسته و چوب به دست، کنار شط صف کشیده بودند و عربی بلغور می کردند». او در این سفر، همسفرانی دارد، «یک زن روبند بسته ولی چالاک با یک پاسبان دیگر و دو تا پیرمرد». او دریا زده شده ولی در برابر بیماری تاب می آورد. عرب های پیش چشم اش را چنین، توصیف می کند: «... برای من که گول پیراهن های بلند و عباهای دست و پاگیرشان را خورده بودم، باورنکردنی بود». بعد به یاد راننده ی تاکسی ای می افتد که از خرمشهر تا عشار او را آورده و ۱۸ تومان سرش کلاه گذارده بود. بدین ترتیب تم های او در این داستان دنبال می شوند: عرب ها مردمی «بیگانه»، کلاه بردار و طمع کارند. زبان شان ناهنجار است. راوی نه جسماً و نه روحاً نسبت به این محیط احساس تعلق ندارد و این امر به دلیل محیط خصمانه و بیگانه ی عرب است.

آن چه راوی از عرب ها می بیند، ریاکاری و طمع است. او از تهران با قطار راهی اهواز شده است. در قطار با کسی آشنا می شود که به او توصیه می کند با قایق شیخ عبود از رود بگذرد. ابتدا او امتناع می کند و نمی خواهد غیرقانونی همراه دسته ای قاچاقچی از مرز بگذرد. پس در خرمشهر به قصد عشار تاکسی می گیرد. او ۲۰ تومان کرایه می دهد، با این حال سه عرب و دو سرباز استرالیایی هم همسفرش هستند. راننده ی تاکسی می گوید که آن سه عرب صاحب تاکسی هستند و پول نمی پردازند، او هم باید سربازان را ببرد. راننده خودش هم عرب است و به لهجه ی غلیظی، فارسی حرف می زند و راوی به این وضعیت

۲. جلال آل احمد، «الگمارک والمکوس»، **سه تار**، چاپ سوم (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۲۰۰–۱۷۷. ترجمه ی متن بسیار بر اساس ترجمه ی چاپ نشده ی الف. رضا نوّاب پور و Robert Wells است که در حال حاضر در اختیار مایکل هیلمن قرار دارد.

خود می‌خندد. ولی بعد می‌فهمد که کرایه‌ی این مسیر ۲ تومان بوده است و مبلغ زیادی سرش کلاه رفته. مرد قایق‌ران هم آدم ریاکاری است. راوی نیم دینار به او کرایه می‌دهد، ولی مرد بعداً می‌گوید که کرایه‌اش را نگرفته و راوی مجبورمی‌شود ۴ تومان دیگر هم بپردازد. البته ارزش نیم دینار در آن زمان هفت تومان و خرده‌ای بوده است. مرد قایق‌ران آشکارا می‌خواهد او را بچاپد، ولی پلیسی که در لنج حضور دارد توجهی به این مسئه ندارد.
در گمرک، دو مأمور یکی پیر و دیگری جوان به چمدان‌اش مشکوک می‌شوند. می‌گویند باید برای صابون ولباس پول بپردازد. کتاب‌های‌اش باید به بغداد فرستاده شود تا اجازه‌ی ورودشان از آن‌جا صادر شود. ورود دوربین عکاسی را هم غدغن کردند. ولی مأمور پیر «و من گمان می‌کردم فارسی نمی‌داند، مرا به کناری کشید و یواش در گوش‌ام گفت که حاضر است آن را بیست تومان بخرد». و در مورد خلعت والدین‌اش، «خیال می‌کنم سرحقوق گمرکی کرباس اختلاف نظر پیدا کرده بودند... و دست آخر آن چه را که می‌خواستند، یافتند». مأمور پیر برای تعویض پول او را به صرافخانه‌های بازار می‌فرستد و باز پیشنهاد می‌دهد که دوربین‌اش را بخرد. راوی می‌گوید، «خنده‌ای توی صورت‌اش انداختم و راه افتادم. خودم هم نمی‌توانستم درک کنم که به فارسی آب نکشیده‌اش خندیده بودم یا طمع دندان تیز کرده‌اش را مسخره کرده بودم».
صرافی که راوی او را ملاقات می‌کند :

> «جوانکی بود خپله و سفید، که به یک مازندرانی پخمه بیش‌تر شباهت داشت تا به یک صراف عرب بازار بصره، تند تند فارسی حرف می‌زد. و من در دل‌ام می‌خندیدم و او اصرار داشت که اگر باز هم پول دارم پیش او تبدیل کنم و نیز اصرار می‌کرد که در بغداد تاجر طرف معامله‌ای او را پیدا کنم، که حتماً ارزان‌تر حساب خواهد کرد».

باز هم معلوم نیست راوی به لهجه‌ی فارسی او می‌خندد یا طمع‌کاری او. به گمرک‌خانه برمی‌گردد و مبلغ تعرفه‌ها را روی پیشخوان می‌اندازد،

ولی مأمور جوان از دادن رسید به او امتناع می‌کند و مأمور پیر به او می‌گوید که بقیه نیم دینار رشوه می‌خواهند. راوی که مورد تعدی قرار گرفته «دیگر به فارسی آب نکشیده‌اش خنده‌ام نگرفت». بالاخره خشم و نفرت‌اش را فرومی‌دهد و مأمور پیر به او می‌گوید می‌تواند دوربین‌اش را ببرد. او پول را می‌پردازد و بیرون می‌رود.
منظور راوی در بیان این تعدی‌ها فقط مأموران گمرک نیستند، بل‌که اعراب‌اند. راوی کمی عربی می‌داند و با دیدن تابلوی گمرک سعی می‌کند آن را بخواند و معنی کلماتی را که نمی‌داند از ریشه‌اشان تشخیص دهد. اما این زبان عربی یاوه‌گویی‌ای بیش نیست. فارسی دست و پا شکسته‌ی عرب‌ها به او حس برتری می‌دهد، و به همین خاطر نمی‌تواند عربی صحبت کند. در این‌جا با محیط زبان‌شناسی ترسناک و غریبی مواجهیم. او از مأمور جوان گمرک می‌شنود «جوانک به عربی زیر لب چیزی می‌گفت. می‌دانستم که فحش می‌دهد. ولی به روی خودم نیاوردم. و فقط در درون خود می‌سوختم. عذاب می‌کشیدم». به نظر می‌آید زبان عربی برای او مثل فحاشی است. ناتوانی او در پاسخ دادن به عربی آزارش می‌دهد. او می‌تواند به فارسی منظورش را برساند ولی به زبان عربی نمی‌تواند. وقتی راوی به مأمور و جوان فحش می‌دهد، «و فحشم را چنان با خشم و نفرت به صورت جوانک پرتاب کردم که آن را فهمید و نزدیک بود روی پیش‌خوان بپرد و با مشت‌اش فحش‌ام را توی سر من بزند». او هر وقت نیاز مبرمی به برقراری ارتباط و یا بیان ناسزا و یا چیز دیگری دارد، به زبان فارسی می‌گوید که عرب‌ها نمی‌فهمند و این ندانستن زبان فارسی از نظر راوی حقارت‌آمیز است. ولی بعد درمی‌یابد که تلاش او برای فهمیدن عربی بی‌فایده است و دست از این تلاش برمی‌دارد:

> «مثل ریگ فحش می‌دادم. بخش‌هایی که آن‌ها نمی‌فهمیدند و من از این مطلب خوش‌حال بودم».

راوی گمرک را ترک می‌کند و قدم به محیطی به مراتب غیردوستانه‌تر می‌گذارد:

«از آسفالت خیابان آتش برمی‌خاست و بوی برگ‌های آفتاب خورده‌ی درخت‌های باغ اداره‌ی گمرک، هنوز توی دماغ‌ام بود. و من سخت تشنه‌ام بود. کنار پیاده رو، به همان سمت که نشان داده بود، راه افتادم. حس می‌کردم که حدقه‌ی چشم‌های‌ام گشاد شده است و مثل این که چیزی از عقب، به تخم چشم‌های‌ام فشار می‌آورد و حالا است که تخم چشم‌های‌ام بیرون خواهد پرید. کلاه نداشتم و یخه‌ام باز بود. دستمال‌ام را نمی‌دانم چه کار کرده بودم و تشنگی داشت مرا می‌کشت».

رهایی او در این داستان با ملاقات پسری ایرانی به نام عبدالله شکل می‌گیرد. عبدالله به شدت با عرب‌های دروغ‌گو و طمع‌کار این داستان متفاوت است. وقتی قایق‌ران سر راوی کلاه گذارد :

«پسر عصبانی شد و دندان‌های‌اش را طوری روی هم فشرد که عضلات روی گونه‌های‌اش برآمدگی پیدا کرد. مثل این که می‌خواست چیزی بگوید، ولی پاسبان مرز، نگاه خیره‌اش را به او دوخت و ...».

عبدالله از راوی می‌پرسد آیا می‌خواهد سیگار بخرد یا نه، و راوی فکر می‌کند که او هم می‌خواهد او را بچاپد، زیرا قیافه‌ی خارجی من که نه «چفیه عگال» داشتم و نه «دشداشه»... ولی نگاه مضطرب‌اش و بعد فارسی شیرین‌اش که در گوش من، مثل زنگ صدا کرد، مرا از اشتباه درآورد. راوی از این که می‌تواند با کسی فارسی صحبت کند بسیار خوش حال است :

«توی ماشین هم که از خرمشهر به بصره می‌آمدم، آن سه نفر مسافر همه‌اش با شوفر عربی حرف می‌زدند. و فقط من و آن دو نفر سرباز استرالیایی ساکت بودیم. ولی با همه‌ی این‌ها، توی ماشین که بودم هنوز خودم را غریب نمی‌دیدم. اما از همان وقت که پای‌ام را توی پاسگاه خالی و گرمازده‌ی مرز عراق گذاردم، حس کردم که غریبم. از آن پس بود که هر چه در اطراف من صحبت می‌کردند، برایم ناشناس بود. نامفهوم بود. از آن پس بود که هر جا وارد می‌شدم همه‌ی چشم‌ها به طرف‌ام دوخته می‌شد و نگاه سمج و کنجکاو دیگران روی صورت‌ام می‌ایستاد و سنگینی می‌کرد. از صبح تا آن وقت، هر چه در اطراف به گوش‌ام رسیده بود، نه تنها حالی‌ام نمی‌شد، بل‌که عصبانی‌ام نیز می‌کرد. انگار در زندانی افتاده بودم که بیرون درهای بسته‌ی آن، کسانی های و هو می‌کردند. های و هویی

که من معنای‌اش را نمی‌فهمیدم. درک نمی‌کردم، ولی های و هویی که حتماً مربوط به من بود. و چیزهایی از من می‌گفت. ولی حالا دریچه‌ای باز شده بود. وسط این دیوار کت و کلفت که جملات عربی به دورم کشیده بود و مرا در خود گرفته بود، سوراخی باز شده بود. سوراخی به محیط آشنای با من. دریچه‌ای که صدای آشنا از آن شنیده می‌شد و مرا در شادی فرومی‌برد. دریچه‌ای که از میان‌اش یکی به زبان خود من و از خود من، حرف می‌زد».

راوی از داشتن یک همصحبت همزبان خرسند است و در این میان نویسنده چنین القا می‌کند که چون او ایرانی است، صادق هم هست. عبدالله تعریف می‌کند که از مازندران به آن‌جا آمده است و سال‌ها پیش گم شده و یا مادرش او را جا گذاشته و رفته است. عرب‌ها او را عبدالله صدا نمی‌زنند، به او وولک می‌گویند. نویسنده در ادامه باز هم به شرح شرارت‌های اعراب می‌پردازد:

«می‌گفت همان روز اول شرطه‌ها او را چند جا برده بوده‌اند. و بعد هم می‌گفت که شب‌ها او را خیلی اذیت می‌کرده‌اند و او به خاطر همین اذیت‌هاشان بوده است که از دست‌شان فرار کرده بود».

عبدالله کار خود را رها می‌کند تا در این شهر غریب به راوی کمک کند و او را به بازار صرافان ببرد. راوی به عبدالله پیشنهاد می‌کند او را با خودش به ایران بازگرداند. به او می‌گوید صبر کند تا کارش در گمرک تمام شود. ولی وقتی بیرون می‌آید، دیر شده و او به سوی ایستگاه تاکسی می‌دود تا به ایستگاه اتوبوس برود و بلیط بخرد. او همچنان به کارمندان گمرک فحش می‌دهد، و از آن محیط خصمانه می‌گوید:

«سر دیوارهای بلند اطراف کوچه‌ها، به هم نزدیک شده بود و هوای گرم بعد از ظهر بصره را در این پایین، در همان فضایی که من به تندی از میان‌اش می‌گذشتم، می‌فشرد. گرمای فشرده‌ای بود و من یک بار دیگر حس کردم که انگار حدقه‌ی چشم‌های‌ام گشاد شده است و مثل این که چیزی از عقب به تخم چشم‌های‌ام فشار می‌آورد و می‌دیدم که حالاست که تخم چشم‌های‌ام بیرون خواهد پرید و جلوی روی‌ام، روی زمین داغ کوچه‌های بصره خواهد افتاد و پهن خواهد شد».

راوی عبدالله را فراموش کرده است. او داخل تاکسی ای می پرد که پر از مسافر است، «اعراب دامن عباها و قباهاشان را جمع کردند و پس و پیش رفتند و مرا هم آن میان ها جوری جا دادند». بعد عبدالله می رسد، از نفس افتاده. تاکسی می رود، و پسر آن جا ایستاده است، سعی می کند لبخند بزند. راوی مردد است ولی کاری انجام نمی دهد. لبخند نمی زند و یا خداحافظی نمی کند. احساس غم و ناتوانی او را فراگرفته است. می داند باید کاری انجام دهد، ولی به نظر می رسد آن محیط غریب و خصمانه، با کارمندان طماع و ریاکار، عرب هایی که عربی حرف می زنند، و گرمای زیاد، چنان بر او اثر گذارده است که قادر به انجام کار درست نیست :

«وه که این کلمات عربی، این اسامی عربی با مخارج دشوار حروف شان، چه قدر طین و ظین از وسط زبان! اما چه زود به ایستگاه رسیدیم! راه خیلی دور بود. من که ملتفت نشدم، چه قدر راه آمدیم. ولی جیگاره ی بدبو و تند عرب چفیه بسته ای که پهلوی من نشسته بود، دیگر تمام شده بود».

او در ایستگاه چای می خرد و می نشیند و با احساس انزجار از مردم اطراف اش آن را می نوشد، البته آن ها «مردم» نیستند بل که «عرب» اند :

«روی نیمکت ها، عرب ها چهارزانو نشسته بودند و نعلین شان جلوی روی شان روی زمین وارفته بود. فضا پر از همهمه بود و بوی جیگاره ی تند عرب ها و قلیان هایی که به هرکدام شان هشت ده تا نی پیچ بند کرده بودند و عرب ها دورش حلقه زده بودند، هوا را گرفته تر کرده بود.
قهوه چی بساط اش را در گوشه ی این تالار سردستی، روی دو تا میز بزرگ چیده بود. و شاگردش با یک قهوه جوش برنجی، میان اعراب پرسه می زد و توی فنجان هاشان، قطره قطره، از قهوه ی سیاه و تلخی که من بعدها مزه اش را در دیوانیه چشیدم، می ریخت».

راوی سعی می کند ذهن اش را از عبدالله و نامهربانی ای که در حق اش کرده، منحرف کند و سعی می کند تصویری مثبت تر و متفاوت از آن شرایط در ذهن اش ایجاد کند. ولی نمی توان واقعیت را تکذیب کرد: به نظر نویسنده عرب ها مردمی منزجر کننده و بیگانه اند و راوی ایرانی به

این محیط بیگانه ی تلخ و این آدم ها تعلق ندارد. علی رغم باور این که راوی دچار شوک فرهنگی شده است، به نظر می آید امکان ایجاد هیچ نوع رابطه ی انسانی در این محیط وجود ندارد:

«و من هر چه سعی می کردم خود را تسلی بدهم و به مردم نگاه کنم که شاد و شنگول، قطرات تلخ و سیاه قهوه را روی زبان شان پخش می کردند و مزه اش را مدتی در دهان نگه می داشتند، نمی توانستم. هرچه کردم نتوانستم. همه چیز برایم خسته کننده بود. همه چیز ناراحتم می کرد. به هرچه می نگریستم، روی نگاه چشم ام فشار می آورد و سنگینی می کرد. خواستم قهوه بخواهم، ولی هنوزمی ترسیدم، هنوز نمی دانستم آیا خواهم توانست این قهوه های غلیظ و سیاه عربی را بخورم یا نه. برخورد کوتاه با پسرک جیگاره فروش دم گمرک بصره، تسلایی که همین برخورد کوتاه او به من داده بود، رفتاری که با اوکرده بودم و در آخرکار بی هیچ وداعی، بی هیچ مهربانی و توجهی ترکش کرده بودم، دل ام را به درد آورده بود. به این پسرکی که فقط دو ساعت بود با او آشنا شده بودم، به این پسرک دور افتاده و غریب، به این پسرکی که شاید از یک کلمه ی امیدوار کننده ی من، درخیال خود، دنیایی شیرین برای خودش می ساخت، نتوانسته بودم چیزی بگویم؛ و در مقابل دهان بازمانده از انتظار او خشک ام زده بود. لال شده بودم، و حتی یک خدا نگه دار نگفته بودم! محبتی که می باید نسبت به او می کردم، عذری که می باید از او می خواستم روی دل ام مانده بود، سنگینی می کرد و به خفقان دچارم می ساخت. دل ام می خواست گریه کنم. دل ام می خواست کسی را گیربیاورم و برایش بگویم. برایش درد دل کنم. ولی قیافه ی عرب های چفیه بسته که قهوه ی سیاه و تلخ را روی زبان هاشان پهن می کردند و می مکیدند، به قدری زننده بود و خشن بود که من تنفرم می گرفت. بی زاریم می گرفت».

با این که «کینه ی آل احمد نسبت به اعراب»[1] دیدگاه هدایت را به خاطر می آورد، اما نظر آل احمد متفاوت است. او آریاییسم و دیدگاه نشأت گرفته از آن را نمی پذیرد. در «غرب زدگی» به «آریایی بازی» و «ما نیز از هند که گریختیم (اگر چنین باشد)» اشاره می کند[2]. آل احمد ملی گرایی رژیم پهلوی را متهم می کند که «هر روزی برای ایجاد غفلت و

1. Hillmann, "Introduction", **Lost in the Crowd**, p.xxxi.

۲. آل احمد، **غرب زدگی**، صفحات ۱۲-۱۱.

به خواب کردن مردم به ملم تازه‌ای دست می‌زند»[۱]. یکی از این ملم‌ها «مالیخولیای بزرگ‌نمایی» است :

«چون هر مرد کوچکی، بزرگی خود را در بزرگی‌هایی که به دروغ به او نسبت می‌دهند، می‌بیند، در بزرگی تظاهرات ملی و جشن‌های ول‌خرج و طاق نصرت‌های پرپری و جواهرات بانک ملی و سر و لباس و زین و یراق سواران! و منگوله‌ی فرماندهان نظامی و ساختمان‌های عظیم و سدهای عظیم‌تر، که خیلی حرف و سخن‌ها درباره‌ی اسراف سرمایه‌ی ملی در ساختن آن‌ها می‌گویند... و خلاصه در آن چه، چشم پرکن است. چشم آدم کوچک را پرکن، تا خودش را بزرگ بپندارد»!

و دیگری «مالیخولیای افتخار به گذشته‌های باستانی! ... لاف در غربت زدن، تفاخرات تخرخرانگیز، کورش وداریوش»[۲] است. او «آریاییسم» را رد می‌کند، ولی تاریخ ایرانی اسلام را جلو می‌اندازد تا در حد امکان اسلام را ایرانی کند و غیرعربی. از آن‌جا که عرب‌ها پست‌اند، اسلام واقعی وقتی ظهورمی‌کند که به امپراتوری ایران می‌رسد :

«و اما اسلام که وقتی به آبادی‌های میان دجله و فرات رسید اسلام شد، و پیش از آن بدویت و جاهلیت اعراب بود....»[۳]

آل احمد حتی بیش از این اسلام را از ریشه‌های عربی‌اش جدا می‌کند:

«و اگرکمی محققانه بنگریم، اسلام خود ندای تازه‌ای بود برمبنای تقاضای شهرنشینی‌های واسط فرات و شام، که هریک خسته از جنگ‌های طویل ایران و روم، همچو گرگ‌های باران دیده‌ی صحرا، کمک کنندگان احتمالی بوده‌اند به هر نهضتی که بتواند صلحی مدام را در این نواحی بکارد. و می‌دانیم که پیامبر اسلام در جوانی با شام تجارت می‌کرده است، و با فلان راهب در دیر شامات گفت و گو داشته و الخ... و مگر ساده‌تر از با «قولو الا اله الا الله تفلحوا» هم می‌شود مذهبی را تبلیغ کرد؟»[۴]

دیدگاه تاریخی آل احمد شبیه دیدگاه صفارزاده است، که در مقابل دیدگاه رایج درباره‌ی پیروزی اسلام قرار دارد:

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۸.
۲. همان کتاب، همان صفحه.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۵.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶.

«... این ما بودیم که دعوت‌اش کردیم. بگذریم که رستم فرخ‌زادی بود که در فروسیت ساسانی و سنت متحجر زردشتی دفاعی مذبوح کرد، اما اهل مداین تیسفون نان و خرما به دست در کوچه ها به پیشواز اعرابی ایستاده بودند که به غارت کاخ شاهی و فرش «بهارستان» می رفتند»[۱].

در واقع، آل احمد به ستایش امپراتوری ایرانی نمی‌پردازد، نه به عنوان قدرت مطلق و نه به عنوان دوران تاریخی باشکوه و ریشه‌ی اسلامی شدن ایران را در آن دوران می داند :

«جواب دقیق این سئوال را وقتی می‌توان داد که بدانیم در متن رسوم متحجر ساسانی چه ظلم ها که بر مردم نمی رفته است»[۲].

اسلام به گونه‌ای معرفی شده که از ابتدا ایرانی بوده و پیشرفت‌اش مدیون یک ایرانی به نام سلمان فارسی است. حتی به زمانی عقب‌تر، به آیین های مزدک و مانی، بازمی گردد :

«و سلمان فارسی سال‌ها پیش از آن که یزدگرد به مرو بگریزد، از «جی» اصفهان به مدینه گریخته بود و به دستگاه اسلام پناه برده، و در تکوین اسلام چنان نقشی داشت که هرگزآن مغان (مجوسان) ستاره شناس در تکوین مسیحیت نداشته‌اند. به این طریق گمان نمی‌کنم بتوان اسلام را جهان‌گشا دانست به آن تعبیر که مثلاً اسکندر را می‌دانیم. سربازان مزدور و بخو بریده‌ی آن مقدونی هر یک تبعیدی از شهر و دیار خود، به جست و جوی گنج به این سو آمدند و به هر صورت هیچ کدام ایشان چنان ایمانی را در ترکش خود نهفته نداشتند که اعراب پابرهنه را تا سیحون و جیحون کشاندند. به‌رغم آن چه تاکنون فضلای ریش و سبیل‌دار گفته‌اند، که شعوبی های دیر به دنیا آمده‌ای هستند و نیز به رغم کتاب سوزان عمر در ری و اسکندریه، اسلام لبیکی بوده است به دعوتی که از سه قرن پیش از برآمدن ندای اسلام در این دشت برهوت سلطنت ها در دهان مانی و مزدک به ضرب سرب داغ کرده، خفه شد»[۳ و ۴].

پیشرفت های بعدی اسلام همه از ایران بوده است. در حالی که تسلط

۱. همان کتاب، همان صفحه. ۲. همان کتاب، صفحه ۱۷. ۳. همان کتاب، صفحه ۱۶.

۴. تمام اطلاعات این پاراگراف، از موضوع سلمان تا حضورمغان مجوس ظاهراً ستاره شناس در تکوین مسیحیت!!!، بخوبریدگی سربازان اسکندر، پابرهنگی اعراب، کتاب‌سوزی عمر، خفه کردن مانی ومزدک، هیچ یک اعتبارتاریخی ندارد، از مجعولات یهودساخته و مطلقاً غیرقابل اثبات است. روشنفکری ایران در انبوهی از این داده های نادرست غرقه است، زیر آوار این تصورات تازه ساز از نفس کشیدن آزاد محروم مانده و دائماً در حال خیال‌بافی های مخل و خام است. (ویراستار)

عرب بر ایران را نمی‌توان نادیده گرفت و این تسلط، خود عامل دل آزردگی ایرانیان است. از این رو این اسلام ایرانی شده است که توسعه پیدا می‌کند و اعراب حذف می‌شوند. به عقیده‌ی آل احمد اسلام بدون مشارکت ایرانیان هرگز به تمدنی بزرگ و ایرانی تبدیل نمی‌شد :

«ولی مگر نه این است که اکنون ولایتی از ولایات دست نشانده‌ی غربیم؟ و باز مگر نه این است که از ابتدای نهضت اسلام تا شش هفت قرن بعد، ما همین صورت را داشتیم و در حالی که ظاهراً ولایتی از ولایات خلافت بغداد بودیم، در لباس همان جزیی از کل بودن، چه کلی از عالم اسلام را به دوش می‌کشیدیم؟ و بازمگر نه این است که حتی در سیاه ترین سال های سلطه‌ی امویان باز ما بودیم که با تکیه به قومیت و آن چه از ایرانی مآبی به اسلام داده بودیم، لوای سیاه عباسیان را از خراسان تا بغداد کشیدیم و رنگ و انگ تمدن ایرانی را چنان به اسلام زدیم که هنوز هم مستشرقان تازه کار درمانده‌اند که چند درصد از تمدن اسلامی را عواملی غیر ایرانی باید ساخته باشد؟»[۱]

در این جا بازهم فصل نتیجه گیری «غرب زدگی» همچنان که در «زیارت» گفته بود، مهر تأیید بر زبان عربی می‌زند: «به همین مناسبت قلم خود را به این آیه تطهیر می‌کنم که فرمود : «اقتربت الساعة والنشق القمر...»[۲] موضع گیری آل احمد علیه عرب شامل زبان عربی قرآن نمی‌شود. به نظرمی‌آید زبان عربی متعلق به عرب ها نیست. زبانی است خدایی و راز گشا. او چنین احساساتی را در «خسی درمیقات» نیز نشان داده است. «خسی در میقات» (۱۳۴۵) بر اساس سفرخودش در سال ۱۳۴۳ به مکه، نوشته شده است. به خاطرمجله ای که در دست دارد، به نظر زائر نمی‌رسد. بیست سال است که نمازنخوانده. مدام ازخودش می‌پرسد چرا به این سفر می‌رود و می‌داند دوستان اش او را به خاطر این سفر مسخره می‌کنند: «چون روشنفکر جماعت در این ماجراها دماغ اش را بالا می‌گیرد. و دامن اش را جمع می‌کند. که : «سفر حج؟ مگر جا قحط است؟»[۳]

۱ . همان کتاب، صفحه‌ی ۲۹ .

۲ . همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۱ .

۳ . جلال آل احمد، **خسی در میقات** (تهران، نیل، ۱۳۴۵)؛
translated by John Green (Washington, DC : Three Continents Press, 1985), p. 123.

در این کتاب، مفاهیم مذهبی مثل روح انسان، نیکی، شیطان و عفو و یا ذکرخدا نمی بینیم. او با در دست داشتن مجله، به خودش کمک می کند تا حضوری به عنوان یک شاهد داشته باشد، تا زائری مؤمن[۱].
ایمان آل احمد، حتی در حرف های همسرش، سیمین دانشور، ارزیابی می شود:

> «اگر او به مذهب روکند، به طور حتم نتیجه ی بینش اوست زیرا پیش از این مارکسیسم، سوسیالیسم، و تا حدی اگزیستانسیالیسم را تجربه کرده است و بازگشت او به اعتقاد به امام زمان راهی است که برای مقابله با امپریالیسم و حفظ هویت ملی انتخاب کرده، راهی به سوی شأن انسانی، شفقت، عدالت، خرد، و پرهیزگاری. جلال به چنین مذهبی نیاز داشت»[۲].

او در «خسی در میقات» می گوید که سفرش بیش تر از سر کنجکاوی بوده است و در ادامه می گوید: «خیال می کردند بره ی گم شده به گله بازگشته.... غافل از این که نه کلکی بود نه گله ای. بل که مفر دیگری بود. و آن بره ی گم شده، حالا بدل به بزگری شده که می خواهد خودش را بیش تر گم کند»[۳]. درک او از زیارت چنان است که خود را «خسی در میقات» می پندارد و می گوید «تنها خسی» است و به «میقات آمده است». و ادامه می دهد، «دانستم که آن زندیق دیگر میهنه ای یا بسطامی چه خوش گفت ... که کیسه های پول را بگذار و به دور من طواف کن و برگرد»[۴] و ممکن است این ها یادآور حرف های اش در «غرب زدگی» باشد، که «و همه هم منتظر امام زمان اند. یعنی همه منتظریم و حق هم داریم. منتها هر کدام به صورتی»[۵].
با این که آل احمد شیعه را اساس مفهوم ایرانیگری و از این رو راه حلی برای تنگنای فرهنگی موجود می داند[۶]، عقاید مذهبی شخصی اش

1. Hillmann, “Introduction”, **Lost in the Crowd**, p. xxxi.
2. Michael Craig Hillmann, “Preface”, **Iranian Society**, p.xi.

۳. آل احمد، **خسی در میقات**، صفحه ی ۶.
۴. همان کتاب، صفحات ۵۸ – ۵۷.
۵. آل احمد، **غربزدگی**، صفحه ی ۴۸.

6. Hillmann, “Introduction”, **Lost in the Crowd**, p.xxxi.

را به شکلی تردیدآمیز بیان می‌کند. در دست داشتن مجله حاکی از آن است که او به نظاره رفته است، نه مشارکت در این اعمال. در واقع، در موقعیت‌های اندکی که خود را «خسی در میقات» حس می‌کند، دل آزرده می‌شود و خود را از آن موقعیت بیرون می‌کشد:

«این سعی میان «صفا» و «مروه» عجب کلافه می‌کند آدم را. یک سر برت می‌گرداند به هزار و چهار صد سال پیش. به ده هزار سال پیش... و با این گم‌شدن عظیم فرد در جمع ... تا امروز گمان می‌کردم فقط درچشم خورشید است که نمی‌توان نگریست. اما امروز دیدم که به این دریای چشم هم نمی‌توان ... که گریختم. فقط پس از دوبار رفتن وآمدن. به راحتی می‌بینی که از چه صفری، چه بی‌نهایتی را در آن جمع می‌سازی. و این وقتی است که خوش‌بینی. و تازه شروع کرده‌ای و گرنه می‌بینی که در مقابل چنان بی‌نهایتی چه از صفر هم کم‌تری. عیناً خسی بر دریایی. نه؛ در دریایی از آدم. بل‌که ذره‌ای خاشاکی، و در هوا. به صراحت بگویم، دیدم دارم دیوانه می‌شوم. چنان هوس کرده بودم که سرم را به اولین ستون سیمانی بزنم و بترکانم»[۱].

این تناقض میان جمعیت و فرد در «سه تار» هم بیان شده است. در این داستان مذهب در برابر فردیت قرار گرفته، و اسلام به شکل مختل کننده‌ی رفتارهای فردی به تصویر کشیده شده است. با توجه به چنین درکی از مذهب، در دست داشتن یک مجله را می‌توان به یک مکانیسم دفاعی تعبیرکرد، که به آل احمد کمک می‌کند تا درگیر شرایطی غیر از شرایط مقبول خودش نشود. شاید هم هراس از پی بردن به بی‌ایمانی خودش است که در آن صورت مجبور می‌شود مسئله را بی‌پاسخ بگذارد.

با این که آل احمد اسلام را ابزاری برای اتحاد ستم‌دیدگان در برابر استثمار غرب، و اساس هویت ملی ایرانی می‌داند، می‌خواهد در کنار موضع اسلامی‌اش، ملی‌گرایی ایرانی را هم حفظ کند و حفظ چنین موقعیتی تنها با یافتن راه حلی برای این تنگنا میسر است. آل احمد برای حل این تنگنا به جای ساختن هویت آسیایی بزرگ‌تر به غیرعربی

۱. آل احمد، **خسی در میقات**، صفحات ۶۳ – ۶۱.

کردن اسلام می‌پردازد یعنی همان کاری که در «غرب‌زدگی» کرده است. برهمین اساس او این تئوری را بیان می‌کند:

«و اصلاً خود احرام مگر چیزی غیر از ساری است؟ وقوف در مشعر الحرام را هم در کار حضرت بودا سراغ می‌شود داد...».[۱]

البته این که هویت آسیایی بزرگ‌تر اساساً هندی است، اتفاقی بیش از یک خوش اقبالی است. او از نادرستی ارتباطی که بین «آریایی» و «اساطیر خودمان» مثل کیومرث، و قدیسین اسلامی و قبایل سامی به نمایش می‌گذارد، مطلع است[۲]. اما با خواندن «خسی در میقات» می‌توان چنین نتیجه گرفت که دلیل دیگر غیرعربی کردن اسلام برای آل احمد، تعصب خود او نسبت به اعراب است. آل احمد از گوناگونی نژادی کشور خود آگاه است و تمایلی به رد آن ندارد. با این حال مفهوم «ملی‌گرایی» از نظر او عاری از اندیشه های نژادپرستی نیست. زبان، فرهنگ، مذهب از شاخصه های ملی‌گرایی او هستند. او در «غرب زدگی» اشاره می‌کند که همسایگان افغان همنژاد و هممذهب و همزبان ما هستند این تعصبات ضدعرب در روشفنکری ایرانیِ دین‌زده‌ی قرن بیستم رایج است[۳] و آل احمد نیز از این تئوری‌های رایج و به ظاهر علمی در مورد نژادهای «سامی» و «آریایی» بی‌بهره نبوده. شاید به این خاطر چندان به این نظریه‌ها بها نداده است که خودش، مثل جمال‌زاده، سید است و درنتیجه از لحاظ تئوری از خون «عرب». با این حال تفاوت هایی که او بین ملیت ها قائل است به نژاد بستگی دارد، نه قوم و فرهنگ و زبان. از این رو هنگامی که سیاه ها، اعراب، ترک ها و ایرانی ها را ملاقات می‌کند، درمورد حجاج هندی می‌گوید[۴]:

«و یک کشتی هندی کناره گرفته؛ و حجاج در حال پیاده شدن؛ ساده‌ترین حجاج. و بی‌قبل منقل‌ترین ایشان شالمه‌ای دورشانه، لنگی به کمر، و یک

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۴.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۴.
3. Hillmann, “Introduction”, **Lost in the Crowd**, p.xxxi.
۴. این کتاب نشان می‌دهد که هنوز هیچ تعریف شناخته شده‌ای از هویت ایرانی نداریم.

کتری در دست. برای آب خوردن یا چای دم کردن و نیز برای تطهیر. ایرانی ها آفتابه دارند؛ ترک ها لوله هنگ مانندی دراز و چراغ موشی مانند و ازحلبی؛ لبنانی ها و سوری ها آفتابه ی پلاستیک دارند ـ کوچک تر از مال ما ـ و هندی ها و افریقایی ها یک کتری. و این ها هریک نوعی معنی دارترین علامت ملی و نه بر روی پرچم ها که در دست افراد هر ملت و چه قابل مصرف هم!»[۱]

ولی با تمام این اوصاف نمی توان بعضی از این ملیت ها را متمایز انگاشت. برخی همسفران آل احمد «ترک اراک» اند و خوب فارسی حرف نمی زنند. وقتی کسی او را به ترکی صدا می زنُد، یادآور می شود که مدام همه او را به جای ترک ها اشتباه می گیرند، حتی عرب ها.
افکار نژادپرستانه ی آل احمد در برخورد او با سیاهان نمایان می شود. سیاهان هم در الگوی نژادی او جای اندکی دارند. به نظر او، «جالب ترین قیافه های حج اند. به خصوص وقتی که احرام به تن دارند. سفیدی لباس احرام با سیاهی پوست شان حسابی شعری است»[۲]. او در مورد زیبایی زنان سیاه اهل کامرون می گوید، «اسباب صورت اش غیر برزنگی»[۳] است؛ معنای ضمنی این جمله نازیبایی زنان سیاه است.
به نظر او نمازخواندن سیاهان تماشایی است: «موقع تشهد چنان روی زمین وامی روند که انگار نه انگار که دو زانو نشستنی هم هست»[۴]. او در این کار مفهومی ملی / نژادی می یابد و می فهمد که :

«...ادب دو زانو و چهار زانو نشستن، ادبی است بسیار قدیم و متعلق به آسیا. چه در اسلام، چه در هند و بودا و ژاپن و چین و آن اطراف دیگر. و از آن نه اروپایی بهره ای دارد نه آفریقایی»[۵].

حال مشکل، طبقه بندی اعراب سیاه پوست است، زیرا مقولات نژادی او کارآیی ندارند و آل احمد تمایل دارد اعراب را به عنوان مقوله ای مجزا

۱. آل احمد، **خسی در میقات**، صفحه ی ۴۹.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۲۲.
۳. همان کتاب، صفحه ی ۱۲.
۴. همان کتاب، صفحه ی ۱۶.
۵. همان کتاب، صفحات ۱۷–۱۶.

از نژادهای دیگر مورد بررسی قرار دهد. بدین ترتیب او از عرب سیاه پوست محلی حرف می‌زند که در قهوه خانه دیده است و یا مرد بلندقد عرب در موعظه‌ای در مدینه. او درباره‌ی فرقه‌ی شیعه‌ی نخاوله در مدینه صحبت می‌کند که طبق ادعای خودشان از اعقاب بلال حبشی هستند. راهنمای محلی برادر مرحوم‌اش به نام احمد بن وئیل خود یکی از نخاوله بود و آل احمد به خانه‌اش برای ناهار دعوت شده بود. او می‌گوید میزبان کلی به زحمت و خرج افتاده بود.

اغلب اوقات او با اعتماد به نفس با اعراب برخورد می‌کند. او به نماز خواندن درخیابان، نزدیک زنی اشاره می‌کند که «عبای سفیدی داشت و عرب نمی‌نمود»[1]. و کمی بعد از پیرمردی می‌گوید که ظاهراً عرب نیست. معیار او در مورد این که چه کسی به نظر عرب می‌آید، نامعلوم است. او عرب را عرب می‌داند، نه زن یا مرد، مغازه‌دار یا دانش‌آموز. آن چه ذهن او را مشغول کرده صرفاً نژاد عرب آن‌هاست. او در بخشی از این کتاب این دیدگاه‌اش را آشکار می‌کند؛ او به درختستان‌های نخل اطراف مدینه و اعرابی اشاره می‌کند که «رادیو به دست، از این سو به آن سو، آواز عربی را با خودشان می‌کشیدند»[2]، ولی آن‌ها را کشاورز خطاب نمی‌کند. آل احمد پیش‌تر می‌رود و ملیت‌های عرب را از هم متمایز می‌کند ـ سوریه، سعودی و غیره ـ شاید به این خاطر که مفهوم ملیت در ذهن او با مفهوم عربیت، همخوان نیست. معیارهای ملیت نزد او زبان، فرهنگ، سنن و حتی نژاد است. او بین سوریه‌ای و لبنانی تفاوت‌هایی قائل است و ادعا می‌کند آن‌ها ظاهر به‌تری نسبت به عرب سیاه سعودی دارند. او عرب‌های یمنی را به دقت توصیف می‌کند :

> «یمنی‌ها چرک و آشفته موی و با چشم‌های گود نشسته، و طنابی به کمر بسته، هر کدام درست یک یوحنای تعمیدی که از گوربرخاسته»[3].

به علاوه آن‌ها بسیار بی‌نزاکت و خشن‌اند. کمی بعد با سه یمنی وارد

۱ . همان کتاب، صفحه‌ی ۱۹ .
۲ . همان کتاب، صفحه‌ی ۲۶ .
۳ . همان کتاب، صفحه‌ی ۶۲ .

گفت و گو می‌شود که:

«نه نقشه می‌فهمیدند و نه حتی سواد داشتند.... چنین می‌نماید که این یمنی ها فقیرترین حجاج عالم‌اند. همه پاره پوره و بدجوری لاغر و با فقر غذایی و اطراف کشتارگاه منا، همین ها هستند که این دو سه روزه ضیافتی دارند»[۱].

و بعد به بازارمی رود و به دنبال تاجران پارچه می‌گردد و ازیمنی دیگری پارچه می‌خرد، «یکی شان جوانکی ریش‌دار و خوش سر و زبان»[۲]. آن‌ها با هم چای می‌نوشند و درباره‌ی سیاست گفت و گو می‌کنند، و توضیح می‌دهد که «انگریزی را بدتر از عربی من می‌دانست».
آل احمد به تفاوت های نژادی، گروه هایی که می‌بیند، آگاه است و در طول سفر از آن‌ها می‌پرسد که از کدام مکتب هستند و چنین نتیجه گیری می‌کند که اغلب آن‌ها نمی‌دانند و یا اشتباه می‌کنند. او در گفت و گویی با سه محصل دبیرستانی سعودی:

«وقتی پرسیدم «حنفی» هستید یا «مالکی» یا چه چیز دیگر؟ اول درماندند. و بعد فکری کردند و بعد یکی‌شان گفت «حنبلی» ولی داد می‌زد که پرت می‌گوید یعنی که شیوع هرهری مآبی در هرجا»[۳].

ولی مدرسه‌ی قانون حنبلی، مدرسه‌ای رسمی در عربستان است[۴].
با این که حساسیت آل احمد نسبت به تفاوت های سنی و شیعه آشکار است، قضاوت در مورد حساسیت او نسبت به تفاوت های ایرانی و عرب مشکل است. او اجداد مردم را به هم ربط می‌دهد. درباره‌ی مردی در مسجد حضرت محمد می‌گوید که پس از نماز جایش را عوض نمی‌کند تا نماز بعدی‌اش را بخواند و درباره‌ی مرد دیگری که پیش از نماز باد درمی‌دهد و بدون وضوی مجدد به نماز می‌ایستد. او

۱. همان کتاب، صفحات ۹۷-۹۶.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۸.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۳.
4. **The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa**, edited by Trevor Mostyn and Albert Hourani (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), s.v. "Culture : Islam", by Jan K. A. Howard, pp. 160-177.

چنین ماجراهایی را این طور تلقی می‌کند، «همان خوش مزگی‌ها و صفحه گذاشتن‌های شیعه برای اهل سنت»[۱]. گرچه، کمی بعد، جواد که مثل برادرش است، نقل می‌کند.

«امروز صبح پای رمی جمره (کدام یک، یادم نیست) عربی نشسته بوده و میان چنان رفت و آمدی داشته قضای حاجت می‌کرده. و اصفهانی همدسته‌ی ما گفت «حجی آقا، لابد سنگ برای رمی نداشته‌س. پشکل می‌گذاشته‌س تا شیطان ره باهش بزند» دیگری درآمد که از بس با شیطان بد بوده... و از این قبیل خوش مزگی‌ها»[۲].

شکی درمورد تعصبات ضد عرب آل احمد نیست. در راه مدینه، اتوبوس گروه مدام خراب می‌شود و راننده از قبول پیشنهاد کمک دیگر رانندگان امتناع می‌کند و آل احمد این را به حساب کله شقی راننده می‌گذارد.

«و سر و صدای مردم درآمده. و زن‌ها ناله و نفرین کنان و رسماً به هر چه عرب بود فحش می‌دادند. جوری که یکی دوبار دخالت کردم و دادی سر این و آن، که «چرا آن قدر خودتان را باخته‌اید...»
ماشین‌های دیگر که می‌گذشتند تک و توک توقفی می‌کردند برای همدردی یا همکاری. اما مردک راننده سر قوز افتاده بود؛ یا مجاز نبود؛ یا حقی ازش تلف می‌شد»[۳].

با این که آل احمد فکر می‌کند شاید دلیل دیگری وجود دارد، حرف خود را پس نمی‌گیرد. نکته‌ی قابل توجه در دیدگاه آل احمد این است که آل احمد زنان را عرب نمی‌داند و فقط مردان عرب‌اند. زن‌ها فقط زن هستند و مردان ملیت عرب را تشکیل می‌دهند. زنان فقط در حوزه‌ی جنسیت حضور دارند. بدین ترتیب او توصیف می‌کند که :

«مرد عربی خم شد و دست زن سیاه پوشیده‌ای را بوسید. از پنجره‌ی یک سواری... به‌گمانم سوریه‌ای بودند. یعنی که ادای بورژواهای فنارسه، وسط صحرای عرفات»[۴].

۱. آل احمد، **خسی در میقات**، صفحه‌ی ۴۶.
۲. همان کتاب، صفحات ۹۳-۹۲.
۳. همان کتاب، صفحات ۱۴-۱۳.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۲.

تصاویر آل احمد از زنان عرب خالی از تملق‌گویی است. او توصیف می‌کند که چه طور زنان محلی بچه‌شان را روی کپل خود نگه می‌دارند طوری که، «کودک انگار بر کوهان شتری نشسته. یک پای‌اش روی شکم مادر، و ران دیگر بر پشت او»[۱]. آل احمد در زنان فقط جنسیت‌شان را می‌بیند. اولین زن عربی که او توصیف می‌کند، گدایی در راه احد است:

«و جوانه زن زیبایی داشت گدایی می‌کرد. عرب بود و لگام بسته بود. جلو که آمد در چشم‌اش خنده‌ای دیدم که در غیر فصل حج باید دید. و چه چشم‌هایی! عین چشم آهو که این همه در شعر خوانده‌ای. اما مثل همه‌ی گفته‌های دیگران، تا سرخودت نیاید نمی‌بینی. عبای سیاه‌اش سخت نازک بود و زیر آن پیراهن دراز پاره‌ای به تن داشت. حتماً سردش بود. از پستان‌های کوچک رک زده‌اش می‌گویم که زیرپیراهن جم نمی‌خورد. خود من هم سردم بود. تنها یک پیراهن بلند داشتم. به خیال این که عربستان گرم است. اما نه در چنان صبح زودی و نه پیش روی چنان زنی...»[۲].

او اتوبوس مدرسه‌ی دختران را این طور توصیف می‌کند:

«با عبایی همچون شنلی به دوش افکنده؛ و دور گردن چین خورده، و جلوباز. که زیرش پیراهن‌های رنگی یا سفیدشان را می‌دیدی و گاهی که شکاف شنل را باز و بسته می‌کردند. یا دستی تکان می‌دادند، غنچه‌های جوانی روی سینه‌هاشان نمودار. و بر سرهاشان تا گردن سرپوشی از ململ سیاه؛ عین کلاهی بزرگ و جوراب‌هاشان سفید وکفش‌ها نیز. راست‌اش اول یکرنگی کفش‌ها چشم‌ام را گرفت و بعد با نگاه رفتم بالا»[۳].

و کمی بعد در مکه دختر دیگری را توصیف می‌کند:

«مکّه‌ی اصلی را در این قسمت باید دید و در این کوچه‌ها. کف کوچه‌ها معبر فاضلاب و هر گوشه‌ای فضولات و خاکروبه ریخته و در چنین مجموعه‌ای یک دختر چهارده ـ پانزده ساله بر منظر خانه‌اش نشسته بود

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۶.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۶.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۱.

و عبای اش را پس و پیش می کرد و پر و پاچه ی سفیدش را می انداخت بیرون. و راستی که چه قدر کم می شود زن ها را دید...»[۱].

در پی گفت وگو با محصلان دبیرستانی می گوید :

«پس حق دارند اعراب سعودی که گویا در ولایت شان لواط بیش از همه جای عالم است. از روزی که از تهران درآمده ام، جز تک و توک زن نامستور ندیده ام. و جز تک و توک تر زیبایی زنانه و آن سه جوان سخت تر و تمیز بودند و سخت خوش می خندیدند و در کلام یکی شان زنگی بود از لوندی زنانه ای و تنها یکی شان صدای کلفت مردانه داشت»[۲].

توجه به این نکته جلب می شود که صدای بلند پسران چهارده ـ پانزده ساله غیرعادی است و شواهدی که آل احمد از همجنس گرایی در سعودی بیان می کند از آن عجیب تر. اظهارنظر او درباره ی اندک زنان عربی که احتمالاً زیبا هستند ناشی ازدیدگاه جنسی او نسبت به زنان و دیدگاه نژاد پرستانه اش نسبت به اعراب است. هدایت نیزچنین دیدگاه هایی داشت.
بدوی بودن اعراب آل احمد را به شدت تحت تأثیر قرار داده است، حال آن که زائران تهرانی را این طور توصیف کرده : «...این ها که به دعوت بدویت لبیک گفته اند»[۳]. لحن کنایه آمیز او وقتی آشکار می شود که ایرانی های اُمل راهی حج را با مسافران راهی اروپا مقایسه می کند. و چند سطر بعد می گوید، «و هیچ اثر از آبادی و شن و شن و شن ... که خسته شدم»[۴].
آل احمد بدویت و عقب ماندگی را در جای جای عربستان می بیند. حتی در معماری مساجد ابوبکر، عمر، علی و زهرا. او «مشک مانند برزنتی برای آب» می خرد. به نظرش این را هم از روی مشک ها ساخته اند و چیزی بدوی و به دردنخور است :

«همین جور که دراز کشیده بودم ـ بر فرش پتو و زیر سایه ی بی رمق

۱ . همان کتاب، صفحه ی ۱۰۶ .
۲ . همان کتاب، صفحه ی ۳۳ .
۳ . همان کتاب، صفحه ی ۷ .
۴ . همان کتاب، همان صفحه .

آلاچیق ـ عربی آمد گذشت. طناب بسته بود به گردن یک «پزیموس» و آن را لنگر می‌داد و می‌رفت. عین مشکی یا کوزه‌ای. یعنی که حتی مصنوع غربی را به دستور بدویت صرف کردن»[۱]؟

به نظرش می‌آید که باید چیزی مناسب آن‌جا بپوشد و می‌گوید، «این طور که پیداست باید کف پا و فرق سر را سخت از بدویت پوشاند»[۲]. به همین خاطر یک دشداشه و چفیه می‌خرد که لباس‌های ناراحتی‌اند و دشداشه را این طور توصیف می‌کند، «و خوش مزه پیراهنه بود. عین کله قند»[۳]. و بدین ترتیب به تحقیر لباس مردانه‌یِ عرب می‌پردازد، زیرا شانه‌اش خیلی تنگ است، حتی برای همراه‌اش که ترکی اهل اراک است. او برای آن‌که بتواند بنشیند و بایستد به ناچار دو طرف لباس‌اش را می‌شکافد. پاهای‌اش از نشستن زیاد در اتوبوس ورم کرده است ولی شک می‌کند که «به گمانم به علت این لنگ و پاچه‌ی باز هم باشد»[۴]. پس اگرچاره‌ی دیگری داشت لباس عربی نمی‌پوشید. وقتی برای پیاده روی می‌رود، این طور لباس می‌پوشد :

«چفیه‌ای به سر انداختم عین روسری. ... چاره‌ی نیست و عجب گرد و خاکی! و عجب آفتابی!»[۵].

از نظر آل احمد عرب و محیط زندگی‌اش نه تنها بدوی، بل‌که کثیف هم هست. او مدام از دست‌شویی‌های کثیف زائران شکایت می‌کند :

«مفتضح ترین قضیه وضع مستراح‌ها است. برای هر چادر صد نفره، یک حفاظ کوچک پارچه‌ای بربالای چاله‌ای. همان درماسه کنده. و جا فقط برای یک نفر. وقتی بنشینی زانوهای‌ات می‌خورد به دو طرف»[۶].

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲۰.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۱.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۸.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳.
۵. همان کتاب، صفحه‌ی ۷۱.
۶. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۳.

در مدینه به باغ صفا می‌رود که دست‌شویی های‌اش از کثیف‌ترین دست‌شویی های ایران هم کثیف‌تر است و خود باغ هم تعریفی ندارد:

«نخلستانی مخروبه بود و بالای‌اش آبی از موتورخانه‌ای به استخری می‌ریخت... و چه خاکی و چه گرمایی و چه کثافتی! عین سیزده به در در مثلاً امام‌زاده داوودی که بگذاریش زیر نخلستانی در شوش»[۱].

در مورد مدینه می‌گوید:

«و چه مگسی! در عمرم ندیده‌ام. حتی در خرمشهر، حتی در سگزآباد قبل از دد.ت و حتی در شوش دانیال. کجای دیگر را بگویم؟»[۲]

و مکه از آن هم کثیف‌تر است:

«اما چه کثافتی بود توی کوچه های سربالایی که به مسجد ابوقیس می‌رسید. مکه‌ی اصلی را در این قسمت باید دید و در این کوچه ها. کف کوچه معبر فاضلاب و هر گوشه‌ای فضولات و خاکروبه ریخته[۳].
دیگر این که بغل کوه صفا - بیرون خانه‌ی خدا - یک خلای زیرزمینی بزرگ ساخته‌اند. تازگی که رفتم تماشا. چه عفونتی و چه شلوغی و نه یک ذره تهویه. نه حتی یک پنجره.
به راحتی می‌شده است یک تهویه بگذارند؛ اما که به فکر این حرف‌ها است؟ و مسأله‌ی مهم این که من نمی‌دانم فاضلاب مکه کجاست؟ در این شهر سنگی چاه که نمی‌شود زد. لوله‌ی فاضلاب هم که گمان نمی‌کنم داشته باشند. پس چه می‌کنند؟ و آیا همین نیست علت اصلی کثافت شهر؟»[۴]

با این که به نظر می‌آید مشکل بتوان به مسئله‌ی آلودگی رسیدگی کرد ولی کسی هم به فکر انجام کاری در این مورد نیست.

«و حیف از این قبله‌ی مسلمین که هیچ کس به فکر نظافت اطراف‌اش نیست. اگر قرار بشود نظافت عالم اسلام را به ملاک نظافت این مکه، به خصوص در ایام حج (چه می‌دانم در غیر ایام حج چه جور است؟) بسنجیم که زهی نامسلمانی. باید مکه را دید و زندگی خالی از آب عرب بدوی شهرنشین شده را، تا دانست که پنج بار وضو گرفتن در روز یعنی چه.

۱. همان کتاب، صفحات ۳۱-۳۰.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۲.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۶.
۴. همان کتاب، همان صفحه.

این همه احکام طهارت و نجاست ناظر برچنین کثافتی است که درآن کوچه ها می بینی. اما آخر تا کی؟ پس از هزار و چهار صد سال و با این همه وسایل مدرن برای لوله کشی وفاضلاب ونظافت، درمکه ی کهنه، انگارمی کنی هنوزدر محله ی جهودهای اصفهانی و عیب کار این است که اگر دو روز ماندن در منا کافی بود و همان آخر روز اول بوی گند قربانی ها درآمد؛ این جا دست کم یک هفته باید ماند و ازهمان روزاول گندش درآمده بود. بس کنم که خیلی مفتضح است. بدتر از دزفول عهد بوق با آن خلاهای سربام. از پله های آن کوچه های مکه که بالا می روی، می بینی که چه طور وچرا آن اراذل خاکروبه سرپیغمبر می ریخته اند»[۱].

در حالی که علی رغم وجود کثیفی، آل احمد می گوید:

«و اصلاً چشم های اعراب از آن چه درعراق دیده ام (تابستان ۱۳۲۲) خیلی سالم تر است. یعنی به علت اختلاف محل؟ یا اثر مداواها؟ و بهداشت مرتب تری که دراین بیست سال درسراسر این سمت عالم نیز رعایت می شود؟ هرچه هست چشم ها از بیماری خلاص شده. پیرها هنوز کورمکوری هستند. اغلب. اما جوان ها و جوان ترها، چشم هاشان درشت و سیاه و درخشان»[۲].

با این حال او می گوید که مردم قادر به اداره ی محیط اطراف شان نیستند. او با توصیف درختان کنارجاده ی احد می گوید:

«و هرکدام چه نعمتی در چنان برهوت عربستان که قدر درخت را حتی سعودی ها هم شناخته اند»[۳].

باز هم او متذکر می شود که منظورش عرب ها هستند تا محیط. همراه آل احمد، عرفات را به قصد منا ترک می کند:

«برفرش، شام خوردیم؛ بیرون از چادرها و زیرسقف آسمان. درحالی که بساط مان توی کامیون بود و دیگران رفته بودند و بوی الباقی این زندگی بدوی یک روزه درفضا تازه داشت جان می گرفت. و چادرها ـ حالا که مردم نیستند تا پرداختن به ایشان ازمحیط منفکت کند ـ عجب زیبا است. از دوسه روز پیش ازمراسم عرفات، چادرها را می زنند به انتظار حجاج و بعد هم که حضرات رفتند، دو سه روز دیگرسر پاست تا برسند و جمع شان کنند. وسطشان گشتی زدم. عین کشتی های واژگونه و طناب ها پاروها و به جای آب، درشن فرو رفته. (پس «منوچهری» بی خود «بدویّت سرا» نشده)

۱. همان کتاب، صفحه ی ۱۰۷.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۵۰.
۳. همان کتاب، صفحه ی ۳۸.

الباقی این پیک نیک بدوی عبارت بود از خاکستر اجاقی؛ والباقی لاشه ها و گله به گله استخوان ریخته و نه خبری از سگی یا گربه ای و اگر قرار بود یکی دو روز بیش تر بمانیم[۱]؟»

و جالب ترتوصیف زیبایی فریبنده وخطرناک زندگی بدوی است. شاید اگرآن جا ماندگارمی شدند دیگرتمایلی به بازگشت به تمدن پیدا نمی کردند. آل احمد می گوید که رفتار عرب ها وحشیانه و دیوانه وار بدوی است :

«عرب پیری گذشت. کور. با عصایی به نازکی انگشت، در دست. حتماً از خیزران و پیرمرد دیگری که می خواست سوار بشود، برخورد کرد به راننده ای. و راننده چنان به خشونت تخت سینه اش زد که لقمه در دهان ام سنگ شد... عجیب خشن اند. بدتر از این را در حرم پیغمبر دیده ام : زن و شوهر جوانی چسبیده به هم می رفتند. جمعیت، زن را یک لحظه از شوی جدا کرد. مرد برگشت و با تمام کف دست اش به شدت کوبید پشت زن سفید رویی (سوری یا لبنانی) که حایل او و زنش شده بود؛ و با دست دیگر مچ زن را جست و چنان به شدت کشید که گفتم الان دست زنک دررفت. بدجوری خشن اند. بدجوری بلند حرف می زنند. و آی بوق می زنند راننده هاشان! و بی هیچ احتیاجی به آن. و آن راننده که ما را از جدّه به مدینه آورد! پناه بر خدا»[۲].

به نظر آل احمد استثنایی در سبعیت عرب ها وجود ندارد. شرطه ها با خشونت رفتار می کنند، درمراسم بقیع «شرطه ها داشتند حجاج را بیرون می کردند. پایان وقت ملاقات؟ ... و با ضرب و شتم هم.»[۳] و در احد :

«و زن های «بدو» و «بربر» می آمدند و از لای جمعیت خودشان را می تپاندند نزدیک و سر «شرطه»ها را که دور می دیدند یک مشت خاک از روی قبر برمی داشتند و ده دررو. و شرطه ها هجوم کنان و فحش بر لب و عگال هاشان، همچو شلاق در دست. جوری شد که حتی جواد با آن همه نرمی و خنده رویی، سخت کلافه شد و یخه ی یکی شان را گرفت که «انت الکلب! انت الیهودی!» ازش انتظار نداشتم»[۴].

۱ . همان کتاب، صفحه ی ۸۳ .
۲ . همان کتاب، صفحه ی ۳۸ .
۳ . همان کتاب، صفحه ی ۲۳ .
۴ . همان کتاب، صفحه ی ۲۹ .

کمی بعد «شرطه‌ای هم که جواد چنان خطابی بهش کرد، تعرضی نکرد. این طور که برمی‌آید سخت‌گیری سعودی‌ها امسال کم‌تر است»[۱]. و اتهام شرطه‌ها را تعدیل می‌کند:

«و مردی داشت نردبان نقره‌ی پای محراب سلطان سلیم را (محراب امام، مسلط بر جماعت است) چنان تکان می‌داد که گفتم الان کنده می‌شود. یعنی که حاجت می‌خواست، پس گاهی شرطه‌ها هم حق دارند»[۲].

آل احمد در «غرب‌زدگی»، پادشاهی ابن سعود را از نوع افراط و تفریطی رسوم پیش از اسلام معرفی می‌کند. و در «خسی در میقات» او دولت سعودی را به حماقت، بدویت، بی‌کفایتی و طمع متهم می‌کند. در این‌جا عرب بیگانه استعاره‌ای از ایران است: نقد رژیم سعودی به منظور نقد رژیم پهلوی به عنوان حکومتی خودکامه آمده است و علت کاربرد این استعاره سانسور است[۳]. اگر چه چنین انتقادی خالی از تعصب‌های ضد عرب او نیست. او طی کتاب مدام درباره‌ی کیفیت پایین و یا کمبود تسهیلات ضروری از اتوبوس تا دست‌شویی مخصوص حجاج شکایت می‌کند:

«در مدتی که توی اتوبوس به انتظار حرکت از جده نشسته بودیم می‌دیدم که چه قدر حمال فراوان است. و در آبادی‌های وسط راه چه قدر فقیر. و فقط کور و افلیج! اما امان از جده و حمال‌های‌اش! اصلاً انگار بار اصلی این مراسم حج به دوش حمال‌هاست. حمال‌های بی‌باربند و بی‌کوله‌بار و دست خالی. و چه مهمل هم! بسته‌ی طناب از کارخانه رسیده را که راننده برای پیچیدن بارها تحویل‌شان داد، گره‌اش را با دندان باز کردند، و بعد آن جایی را که می‌خواستند ببرند، گذاشتند روی آسفالت و با یک تکه سنگ، درست ده دقیقه کوبیدند تا پاره شد. حتی چاقوی جیبی نداشتند و راننده هم ایستاده بود و می‌دید. ولی کمکی یا ابزاری برای بریدن... ابداً. حمال‌ها سه چهار نفری کوشش می‌کردند، و همه دست خالی، و طناب سخت تابیده بود و از کنف بود و چنان شق بود که حتی تا نمی‌خورد.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۰.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۱.
3. Hillmann, "Introduction", **Lost in the Crowd**, p.xxxi.

عالی‌ترین نمونه‌ی رابطه‌ی سازنده بودن و مصرف کننده بودن! هر چه ماشین دقیق‌تر، مصرف کننده مبتدی‌تر و بدوی‌تر. درست است که راه بردن پانصد هزار خارجی در مدتی کم‌تر از یک ماه برای مملکتی که فقط پنج شش برابر این عده جمعیت دارد کار ساده‌ای نیست؛ اما به هر صورت دیده می‌شود که برای حج هیچ نوع تشکیلاتی از قبل فراهم نیست. امر حج را رها کرده‌اند به درمانده‌ترین، بدوی‌ترین، تعلیمات ندیده‌ترین و فقیرترین لایه‌های اجتماعی»[1].

آل احمد از وجود فقر و گدا سراسر عربستان سعودی گله دارد:

«و امان از گداها. زن و بچه و پیر و جوان. و نه تنها کور و افلیج و ناقص، بل‌که سالم هم. در همان یک ساعت گشت، هر چه پول خرد که داشتم، مرخص شد[2].

و بعد این حضرات فروشنده‌ی دوره‌گرد، که دسته دسته زیر چادرها می‌گردند. و گداها و گداها و گداها. انواع و اقسام. دیگر حوصله ندارم تک تک‌شان را یادداشت کنم. فقط یکی‌شان جالب بود که زنکی بود عرب. با شرحی طومار مانند به عربی در دست. که هم خمس می‌شود بهش داد و هم زکات. مهر و امضای فلان صاحب فتوای عرب پای‌اش. و با کفش و بی‌کفش. و بی‌کفش‌ها کثیف‌تر از کفش‌دارها، و برعکس. و یخ‌فروش و سیگارفروش و پرتقال فروش و گدا و اسباب‌بازی فروشی و گدا و گدا و گدا و همه «فی سبیل الله» گویان»[3].

بینش آل احمد به او اجازه نمی‌دهد که عقب‌ماندگی و فقر را علت و معلول بداند، او از وجود دلایل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ناگزیر اطلاع دارد:

«فقیری که از راه حج و به طفیل حجاج نان می‌خورد؛ و حمال بازی قضیه، چنان به نفع دستگاه عهد بوقی سعودی است؛ و چنان زیربنای درخوری است برای آن حکومت؛ که گمان نمی‌کنم به این زودی مقدمات از بین بردن‌اش را فراهم کنند»[4].

«این امن و امان تبلیغاتی عربستان از کجاست؟ و اصلاً آن داستان‌های

۱. آل احمد، **خسی در میقات**، صفحه‌ی ۱۴.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۲.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۳.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۱.

افواهی درست است یا نه؟ حاجی احتیاجی به دزدی ندارد. مثلاً غنی است. و بعد هم به زیارت آمده و به عبادت. ولی اهل محل؟ گدا و فقیر که فراوان است. و حمّال و حمّال و حمّال... اما هنوز کسی از دزدی خبر نداده. نظامی نمی‌بینی. اما پاسبان (شرطه) همه جا می‌گردد. حتی داخل مسجد النبی. و حضورشان در حدودی آزار دهنده»[1].

با این که آل احمد هرگز کسی را با دست و پای قطع شده ندیده، از این نوع مجازات که آن را متعلق به عرب عقب مانده می‌داند شکایت دارد :

«مردکی لنگ، با چوب زیر بغل آمد و روی شن‌های خنک حرم نشست. یعنی اول شن‌های داغ را کنار زد تا خنکی ظاهر شد و بعد نشست. اول گمان کردم یکی از آن‌هاست که پای‌اش را به دزدی بریده‌اند، به رسم عرب سعودی. (گویا هنوز هم از این نوع حدها می‌زنند). ولی وقتی نشست، دیدم که مادرزاد است. با کف پای ناقص و چروکیده»[2].

در واقع، چنین به نظرمی‌آید که در انتقادهای آل‌احمد تعصب ضد عرب، از دولت سعودی پررنگ‌تر است. آل احمد به دلیل کمبود پزشک و تخت بیمارستان علی‌رغم درآمد نفت و حجاج نتیجه‌گیری می‌کند که: «سر این عربیت جاهلی سلامت باد که به اسم اسلام، در این گوشه‌ی عالم حکومت می‌کند»[3]. سپس به توصیف پزشکی می‌پردازد که دچار خون‌ریزی شده که نشان دهنده‌ی وضعیت نابه‌سامان بهداشت عمومی در سعودی است[4]. و تأکید می‌کند درآمد حاصل از نفت، «تنها نردبان صعود تو بود از عربیت چادرنشین جاهلی، به حکومتی متعصب»[5].
البته منظور او تنها عربستان سعودی نیست؛ پذیرش مفهوم ملی‌گرایی عرب سعودی برایش بسیار مشکل است، بدین معنی که چنین مفهومی پوشالی و نابالغ است. می‌گوید : «روزنامه‌های عربی محل، امروز پر بود از پز و افاده، به خاطر این که پرده‌ی حرم را امسال خودشان

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۵.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۴.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۵.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۸.
۵. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۹.

ساخته اند و از مصری ها نپذیرفته»[۱]. و در مورد محصلان دبیرستانی می گوید، «جوان هایی بودند شوق زده ی ملیت عربی و قدرت آینده اش»[۲]. و در مورد راننده تاکسی که در شهر جدّه می بیند و در مورد جمعیت عربستان از او سئوال می کند، در پانوشت می آورد:

«... هرچه باشد او هم حق داشت که به عنوان ملت پرستی (اگرچه عربی) برای یک مسافر غریبه بادی در آستین بیندازد و پزی والخ...»[۳].

به هر حال در این جا نسبت به ملی گرایی عرب توجه نشان می دهد. همین توجه در «غرب زدگی» نسبت به ملی گرایی رسمی پهلوی وجود دارد. این مسئله از نظر او کژانگاری به منظور ایجاد تفرقه بین مردم و حفظ قدرت حاکمان است. تفکر سیاسی آل احمد در گفت و گوی طولانی ای با یک افسرجوان ارتش سعودی عیان می شود. توصیف او از آن مرد نژادپرستانه است:

«خودش از اعراب «عنیزه». هیچ فکر نمی کردم که عرب عنیزه هم عین آدم ها باشد»[۴].

معلوم می شود که طرف گفت وگوی او کمونیست است و صحبت های آن ها سیاسی می شود. او توضیح می دهد که رأس الملیّه ترجمه ی واژه ی کاپیتالیسم است، و بعد درباره ی اسراییل گفت وگو می کنند. مسئله ی آل احمد درمورد اسراییل، حضور آن ها در فلسطین نیست، بل فعالیت های اسراییل به عنوان عامل کاپیتالیسم خارجی، مثل آرامکو و دیگر شرکت های نفتی است. او رفتار ناصر را در برابر اسراییل نوعی عوام فریبی می داند، و گوشزد می کند که دشمن واقعی اعراب شرکت های نفتی هستند نه اسراییل. با این حال افسر اصرار دارد که، «اسراییل را اول در قصور ملوک عرب باید کشت، بعد در خود فلسطین»[۵]. و رهبران

۱. همان کتاب، صفحه ی ۶۹.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۳۲.
۳. همان کتاب، صفحه ی ۹.
۴. همان کتاب، صفحه ی ۷۲.
۵. همان کتاب، صفحه ی ۷۳.

مخالف عرب باید برکنار شوند و فلسطین آزاد شود. کمی بعد آل احمد درباره ی گفت و گوی شان می نویسد:

«اسراییل را کاشته اند در دل سرزمین های عربی، تا اعراب را در حضور مزاحمت های او فراموش کنند مزاحمت اصلی را. ... سرمایه های فرانسوی و آمریکایی»[1].

آل احمد وقتی درباره ی دوره گرد قهوه فروش که بیش تر به گداها می ماند، صحبت می کند، بار دیگر از فلسطین می گوید، و ادامه می دهد.

«این اعراب غزّه که از فلسطین گریخته اند انصافاً بدجوری بیخ ریش اسلام مانده اند. و چند سال است از آن واقعه؟ ده سال می شود. این حضرات را همچنان به بی تکلیفی زیرچادرها به گدایی نشانده اند و وسیله کرده اند برای جدال میان مصر و اسراییل. نه کاری، نه اسکانی، نه امکان برگشت به اسراییل و نه اجازه ی ورود به مصر...»[2].

باز هم، آن چه مد نظر آل احمد است، مسئله ی اشغال فلسطین نیست، بل وجود اسرای فلسطینی و نزاع بین اسراییل و مصر است[3]. ولی با نگاهی منصفانه تر درمی یابیم که مسئله ی اسرائیل و فلسطین، پس از جنگ ۱۹۶۷ در نظر او رنگ عوض می کند.

در طرح انتقادی آل احمد درمی یابیم که او می خواهد کنترل مکان های بین المللی مکه، مدینه، عرفات و منا را از اختیار دولت سعودی خارج کند و به دست کنسولی از ملل اسلامی بسپارد، زیرا دولت سعودی اکنون نماینده ی بربریت مکانیزه شده است[4]:

«بحث در این است که سالی یک میلیون نفر آدم در این مراسم شرکت می کنند که اگر نظمی می داشت و تسهیلاتی و آدابی و نوجویی ها، چه قدرتی می توانست داشته باشد. آخر مرد مسلمان امروز که عربیت جاهلی

۱. همان کتاب، همان صفحه.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۱۶.
۳. تلخ ترین عارضه ی عرب ستیزی مفتضح و بی بهای روشن فکر ایرانی، که حاصل تبلیغات یهودیان است، بی تفاوتی آن ها نسبت به مسئله ی فلسطین است. خود من غالباً این جمله را از دهان آن ها شنیده ام که می گویند: «اجازه دهیم اسراییل این عرب های سوسمارخوار را بکشد که آمدند، تمدن کهن ما را به باد دادند و ما را به این روز نشاندند». (ویراستار)
۴. همان کتاب، صفحات ۳۱، ۹۱.

را نپذیرفته یا جاهلیت عربی را، تا دوام دهنده باشد، به چنین بدویتی!»[۱].

اتهامی که آل‌احمد به دولت سعودی وارد می‌کند این است که بیش‌تر به مسائل خودش می‌پردازد و کم‌تر از مناسک و مکان‌های مقدس اسلامی حفاظت می‌کند. در توصیف جدّه می‌گوید :

«... از بغل قبر حوّا گذشتیم. دیواری قطور و دراز عین دیوار کوتاه یک یخچال کهنه؛ و دری باریک و کوتاه بر گوشه‌ای از آن؛ و به والذاریاتی افتاده! بدتر از بی‌نام و نشان‌ترین امام‌زاده‌ها؛ مثلاً در ابرقو، و مادربزرگ بشریت! و بعد از بغل وزارت خارجه گذشتیم و چه عظمتی! و بعد از بازار بدوها که هنوز شلوغی‌اش نخوابیده بود. و بعد از کنار «القصر الملک المعظم»، با دیوارهاش سر به فلک کشیده و دروازه‌اش زیر حراست سربازان چفیه بسته و مسلسل به دوش. و بعد از کنار دیوار کوتاهی، دست انداز مانند، که دور یک زمین عظیم کشیده بودند. «المصلّی»؛ محل نماز جمعه»[۲].

در مدینه، در مسجد حضرت محمد، در مورد زن بربری که لیوان آب توزیع می‌کند، می‌گوید :

«گله به گله پای ستون‌های مسجد، سینی مستطیلی از آهن سفید گذاشته؛ پر از کوزه‌های یک جرعه‌ای، همه خالی. و روی ظرف آهنی با طمطراق نوشته: «وقف وزارة حج والاوقاف!» به جای ده بیست تا آب سردکن برقی که توی هر دایره‌ی دولتی هست. به هر صورت این همه خبر دیگری از نظم در کار حج! و از نظارت دولت سعودی؛ و دل‌سوزی‌اش به حال حجاج!»[۳]

اتهام دیگری که به دولت سعودی وارد می‌کند این است که به مراسم زائران شیعه احترام نمی‌گذارد. در گورستان احد :

«دو دسته حجاج ایرانی این بر و آن بر نشسته و نوحه‌خوان‌هاشان در منتهای هیجان و در دستگاه شور، نوحه‌ای می‌خواندند که دل سنگ آب می‌شد. و حجاج گریه‌کنان و به سر و سینه کوبان و همه‌ی این دستگاه بر پای کوه احد، شمال شهر مدینه. و آبادی احد بر دامنه‌اش و دسته‌ای از

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۵.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۰.

حجاج بر گوشه‌ای از قبرستان نماز می‌خواندند. در نیم سایه‌ی دیوار پشت سر هم ایستاده گمان بردم که از آفتاب گریخته‌اند. اما دیگران وسط قبرستان ایستاده و نماز خوانان که دو سه تا جوانک عرب رسیدند به نهی از منکر که «حرام! حرام! و لا تجعلوا قبور آبائکم مسجدا...»[1] و مکرر کننده‌ی آیه و دور زننده و پرشور. ولی گوش کسی بدهکار نبود»[2].

به خصوص این که دولت سعودی به شیعیان اجازه نمی‌دهد مقابر امامان شیعه را در بقیع علامت گذاری کنند. برادر آل احمد در آن گورستان کار کرده و توانسته مرزسنگ چینی دور چهار قبر بگذارد و حالا همان برادر در آن قبرستان مدفون است و او از سنگ قبرهای خرد شده می‌گوید :

««وهّابی»ها چهل سال پیش، وقتی به حکومت عربستان رسیدند، یعنی فقط به تعصب وهابیگری چنین کرده‌اند؟ ... یا شاید حضور رجال مذاهب مختلف اسلام دریک جا درحکم شاهانی بوده که درگلیم محصور این اقلیم خاکی نمی‌گنجیده...؟ یا شاید می‌خواسته‌اند جوار بارگاه پیغمبر هر بقعه‌ای را از خودنمایی بازدارند...؟ آخر فاصله‌ی «بقیع» تا مسجد پیغمبر دویست متر هم نیست. نه ... از این سعودی‌ها ـ آن هم در آن زمان ـ نمی‌شود سراغ چنین شعوری را گرفت. کسی که این تعبیر و تفسیرها را بلد است عقل‌اش به این هم می‌رسد که به جای گور این همه بزرگان بنای یادبودی وسط بقیع بگذارد و اسم همه‌ی ایشان را به ترتیب تاریخ تولد و مرگ شان، بر سنگ بنا نقر کند. چاره‌ای نیست جز این که بگوییم سعودی‌ها لیاقت اداره‌ی این مشاهد را ندارند. مدینه و مکه را باید از زیر نگین این حضرات بیرون کشید و دو شهر بین‌المللی اسلامی اعلام کرد.... ... اما من احمق یا توی سعودی بسیار عاقل! چه حق داریم مقدسات ایشان را با خاکی یکسان کنیم که زندگی روزانه‌ی آن هاست؟»[3]

ولی باز هم این جهل و بدویت عرب است که در قالب خودکامگی دولت سعودی درآمده ومورد انتقاد آل احمد است. در توصیف مسجد حضرت محمد در مدینه می‌گوید :

۱. یعنی که «حرام است، حرام، بر گورهای پدران خود نماز نخوانید.» [زیرنویس آل احمد، **خسی در میقات**].
۲. آل احمد، **خسی در میقات**، صفحه‌ی ۳۰.
۳. همان کتاب، صفحات ۲۹–۲۸.

«و اصلاً در خود بنای مسجد النبی، چنان اهمالی کرده‌اند که نگو. با یک معماری نیمه آندلسی ـ نیمه عثمانی، و با پوشش سیمانی تخته تخته؛ تنها در سه رنگ. قطعه های بزرگ سیمانی سیاه و خامه‌ای و خرمایی را لای هم گذاشته اند و رفته اند بالا. و پوشش سقف تکه های بزرگ‌تر و یکسره. تکیه کرده بر تیرآهن های لابد مخفی شده در پوششی از سیمان به جای این همه سنگ سیاه زیبا که اطراف مدینه است و می‌توانسته اند به راحتی بتراشند و بگذارند روی بنا. ولی شاید نمی‌خواسته اند که مسجدالنبی سیاه باشد؟ ... غیر از پایه های مسجد که از تو مرمر است و از بیرون سنگ خارا، پوشش باقی ساختمان به آن عظمت همه از تکه های سیمانی است و حتی گل‌دسته های به آن بلندی کف راهروها و رواق‌ها نیز مرمر است. سفید و سیاه. خیلی دل‌ام می‌خواست بدانم معمار بنا که بوده تا یخه‌اش را بگیرم و بگویم: «حضرت! عظمت ماورای طبیعی چنین بنایی را از ساده‌ترین عوامل طبیعت باید ساخت. درسنگ باید جست، نه در این تکه های قالبی و سیمانی و اگر روزگاری بود که عثمانی‌ها چنین برش منکسری به دهنه‌ی طاق‌ها می‌دادند؛ یا آندلسی‌ها موزاییک هفت رنگ را برای کف و دیوار بناها زینت می‌کردند؛ در اقلیم دیگری از عالم می‌زیستند و در زمانه‌ی دیگری. و تو که امروز مأمور ساختمان چنین عظمتی بوده‌ای در مدینه، آیا به عقل‌ات نرسیده است که ازهمه‌ی ممالک مسلمان، مهندسان و معماران را به کمک بخواهی؟ و آخر مشورتی با آن که طاق و ضرب و مقرنس را از هند تا آندلس برده؟...»[1]

کمی بعد مکه را هم به همان شیوه توصیف می‌کند:

«این طور که پیداست تا سال دیگر خود کعبه را هم از بتون خواهند ریخت. به همان سبک مسجد النبی. نه تنها «مسعا»ی میان «صفا» و «مروه» الآن بدل شده است به یک راهروی عظیم و دو طبقه‌ی سیمانی، بل‌که دور تا دور «خانه» دارند از تو یک شبستان چهارگوش و دو طبقه می‌سازند تا شبستان قبلی دوره‌ی عثمانی را خراب کنند. هم الآن یک طرف شبستان قبلی را برداشته اند. آن طرفی که به «مسعا» است. لابد تا یکی دو سال دیگر، اضلاع دیگر را هم خراب خواهند کرد. درست است که پاگرد (مطاف) دور خانه گسترده‌تر خواهد شد و جماعت بزرگ‌تری ـ سه چهار برابر جماعت فعلی ـ دور حرم طواف خواهد توانست کردن؛ اما تمام حرف بر سر این تخته های سیمان است که روی پایه های بتونی می‌چسبانند و ده

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۰.

برو بالا... این سنگ خارای نجیب و زیبای دم دست افتاده، و آن وقت مدام سیمان و قالب سیمانی. این طور که پیداست از شبستان قدیمی فقط دو سه تا مناره‌اش را حفظ خواهند کرد. کف مطاف دور کعبه را با مرمر پوشانده‌اند. دایره‌های درون هم. در سعیِ میان صفا و مروه جماعت بیش‌تر بود و درطواف کم‌تر. آفتاب که شروع می‌کند به داغ شدن، طواف خلوت می‌شود.
الآن در طبقه‌ی دوم شبستان جدید نشسته‌ام و دارم قلم می‌زنم و از این بالا کعبه درست نصف آن چیزی می‌نماید که گمان می‌کرده‌ام. آن بنده‌ی خدایی که معمار این شبستان جدید بوده گویا متوجه نبوده که وقتی نسبت‌ها را به هم زدی، مفهوم معماری را هم عوض کرده‌ای. کعبه در همان قد و قامت سابق مانده. اما شبستان را دو برابر وسیع کرده‌اند و بلند و آیا صلاح هست که خود کعبه را هم دست بزنند؟ و بلندتر و بزرگ‌تر؟ و لابد از بتون بسازند؟![1]
وخیابان‌ها «فلورسنت» پوشیده؛ ونیمه آسمان خراش‌های سیمانی و رنگارنگ کنارخیابان‌ها؛ و رنگ‌آمیزی تند در و پنجره‌های نو : سبز چمنی و سرخ جگری و از این قبیل... سخت دهاتی. که بدجوری شهر را از ریخت انداخته[2].
و دور خیابان‌ها پر از لامپ مهتابی. و گلدسته‌های عظیم خانه‌ی خدا هم، و خود خانه هم. وقتی خدا به این دل‌خوش می‌کند که برگوشه‌ای از بساط این زمین خانه‌ای داشته باشد؛ باید بداند که آن زمین روزگاری به دست حکومت سعودی خواهد افتاد و به اجبار صدور نفت در و دیوارش پر از «نئون» خواهد شد. بحث در این نیست که چراغ موشی جای «نئون» بگذارند. بل‌که در این است که چرا نباید برای چنان عظمتی نوع خاصی و شکل خاصی با طرحی خاص، از لامپ به همان کمپانی‌ها سفارش بدهند. و آخر تشّخصی! و نه این که حق خانه‌ی خدا یک مصرف کننده‌ی عادی «پنسیلوانیا»!»[3]

آل احمد حتی تقویم قمری اسلامی را هم چیزی منحصر به اسلام عرب سعودی می‌داند و از آن انتقاد می‌کند :

«به قولی یک روز و به قول دیگر دو روزی اختلاف خواهد بود. میان اعلام این حضرات سعودی و رؤیت هلال در تقویم‌های شیعیان. ولی بسیار روشن است که عید را به افق این جا باید گرفت. بابایی که از اندونزی

۱ . همان کتاب، صفحات ۵۹–۵۸ .
۲ . همان کتاب، صفحه‌ی ۶۰ .
۳ . همان کتاب، صفحات ۶۱–۶۰ .

می‌آید با آن که از ترکیه آمده حتماً تقویم‌های قمری‌شان جور نیست. در حالی که اعمال را این جا باید به جا آورد. و ببینم اصلاً چرا نباید بتوان فصل حج را در یک نقطه‌ی سال ثابت نگه داشت؟ غرض‌ام سال شمسی است. و مگر در اصل چنین نبوده؟ تا این طور نباشد که حجاج ممالک شمالی حج‌شان را بگذارند برای سال‌هایی که عید قربان به زمستان است؟ و دیدم که حج با این تقویم قمری، اسلام را در نواحی استوا محدود کرده است»[۱].

البته کمی بعد به نظر می‌رسد که حرف خود را نقض می‌کند. او در مورد کاربرد تاریخی تقویم قمری در منطقه صحبت می‌کند. تا وقتی تقویم منحصراً مورد استفاده‌ی اعراب قرار نگرفته، موجه است!

«دیگر این که امشب فهمیدم چرا این جا ماه قمری را ملاک اعمال کرده‌اند و نه شمسی را. یعنی دراین نواحی، از بابل قدیم گرفته تا مصر. چون ماه شمسی در این اطراف نمی‌تواند معنی داشته باشد. زمستان‌اش عین پاییز است و هر دو عین تابستان. ناچار ماه قمری را گرفته‌اند. به خاطر روشنایی شب‌های خنک. به همین دلیل مراسم‌مذهبی معمولاً درنیمه‌ی اول ماه است. ۱۰ ذی‌حج، ۱۸ ذی‌حج، ۱۵ شعبان، سوم رجب، عاشورا (دهم محرم) و همین جور... یعنی مراسم مذهبی و اعیاد و عزاها اغلب وقتی است که ماه بلند و پر است؛ یا دارد بلند می‌شود. تا بیابان که شب‌ها خنک است، برای ادای مراسم، روشن هم باشد».[۲ و ۳]

ولی موضع آل احمد در برابر زبان عربی کاملاً متفاوت از موضع‌اش در برابر اعراب است. زیرا همان‌طور که در «زیارت» اشاره کرده، زبان عربی به عنوان زبان مذهب مورد احترام است. او می‌گوید که زبان عربی زبان خوب و شیوایی است و بر نقش آن در انتشار سنن اخلاقی تأکید می‌کند. زبان عربی، به عنوان زبان مذهب، قدرتمند است:

«امروز صبح چنان حالی داشتم که به همه سلام می‌کردم، بی‌هیچ احساسی

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۷.
۳. این مکاشفات و استدلالات آل‌احمد، آن گاه که کاربرد تقویم قمری را بسیار پیش از اسلام و بسیار دورتر از سرزمین‌های عربی نیز جاری و معتبر می‌بینیم، مفرح است. (ویراستار)

از ریا برای نماز؛ یا ادا در وضو گرفتن. دیروز و پریروز هنوز باورم نمی‌شد که این منم و دارم عین دیگران یک آداب دینی را به جا می‌آورم. دعاها همه به خاطرم هست و سوره‌های کوچک و بزرگ که در کودکی از بر کرده‌ام. اما کلمات عربی بر ذهن‌ام سنگینی می‌کند. و بر زبان‌ام و سخت هم. نمی‌شود به سرعت ازشان گذشت. آن وقت‌ها عین وردی می‌خواندم‌شان و خلاص. ولی امروز صبح دیدم که عجب بار سنگینی می‌نهند بر پشت وجدان. صبح وقتی می‌گفتم «السلام علیک ایّها النبّی» یک مرتبه تکان خوردم. ضریح پیش رو بود و مردم طواف می‌کردند و برای بوسیدن از سر و کول هم بالا می‌رفتند و شرطه‌ها مدام جوش می‌زدند که از فعل حرام جلو بگیرند... که یک مرتبه گریه‌ام گرفت و از مسجد گریختم»[۱].

اوکه تحت تأثیر پسر علی بن وئیل قرار گرفته در توصیف‌اش می‌گوید:

«شیرین زبان. گمان نمی‌کردم در عربی هم بشود چنین کودک شیرین زبانی داشت».[۲ و ۳]

به هرحال، آن‌چه آل احمد در «زیارت» و «الگمارک والمکوس» هم نشان داده، تمایز بین زبان عربی قرآن و زبان عربی محاوره‌ای به خصوص توسط اعراب است. بدین مفهوم که او بین زبان‌عربی مذهبی و غیر مذهبی تفاوت قائل است. او برای تمرین عربی با اعراب به گفت و گو می‌پردازد:

«از مسجد که درآمدم رفتم توی یک قهوه‌خانه. ... به قصد تمرین عربی[۴].
پسر جوانی گوشه‌ای نشسته بود، که سلامی و حال و احوالی؛ و ایضاً به قصد تمرین عربی کشیدمش به سئوال[۵].
پرسیدم که راه مسجد فتح همین است؟ ایضاً به قصد تمرین عربی»[۶].

وقتی عصبانی می‌شود دیگرعربی صحبت نمی‌کند، زیرا دیگر علاقه‌ای

۱. همان کتاب، صفحات ۲۲-۲۱.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۴.
۳. و این هنوز آل‌احمد است که مؤلف وی را در موضع میانه تصویر می‌کند، و وای به قماش هدایت و اخوان ثالث و نادرپور دیگران. (ویراستار)
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۷.
۵. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۵.
۶. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۹.

به مصاحبت به زبان عربی ندارد. بنابر این آن چه القا می شود این است که دانستن عربی مهم تر از شناختن اعراب است.
با این که آل احمد می گوید زبان عربی خودش خیلی ضعیف است، در مورد زبان عربی کسی دیگر می گوید که دست و پا شکسته و وحشتناک است. در حالی که فقط آل احمد منظور او را درست نفهمیده است. در فرودگاه حجاج، دو عرب سعودی را توصیف می کند که :

«دو تا جوان مو سرخ فرنگی با تمبان های کوتاه... به عربی شکسته بسته ام از جوانک های سعودی پرسیدم، مگر این ها مسلمانند که آورده ای شان این جا؟ یا نفهمیدند چه گفتم یا نخواستند جوابی بدهند. اما کلمه ی «مسلم» را هر کری از هر لالی می تواند بشنود»[1].

به نظر آل احمد مسئله ضعف او در عربی حرف زدن نیست بل، امتناع لجوجانه ی اعراب در درک نکردن اوست. آل احمد وقتی درک نمی شود، آزرده خاطر است. وقتی به کتاب خانه ای می رود، در مورد راهنمای کتاب خانه این طور اظهار نظر می کند :

«این که ایرانی ام و اهل کتاب و بعد سئوال وسئوال... که یارو درماند. رییس کتاب خانه بود. اما عربی آب نکشیده را نمی فهمید»[2].

و بالاخره دستیار افغانی اش را صدا می زند تا با آل احمد صحبت کند.
تنها جایی که آل احمد مشکلی در برقراری ارتباط ندارد، قهوه خانه است. او درآن جا تخم مرغ، نان، چای نعنا سفارش می دهد : «عربی ام را فهمید»[3]. در غیر این صورت می گوید:

«اما با این اعراب که نمی شود حرف زد. دو کلمه می خواهی بگویی تازه به هزار زحمت. و اغلب عربی ات را نمی فهمند»[4].

آل احمد مشکل را در دیدگاه اعراب می داند نه در کاربرد غلط زبان عربی خودش. در دو موقعیت مختلف، یک عرب و یک ایرانی درباره ی سبیل اش

۱. همان کتاب، صفحه ی ۹.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۵۲.
۳. همان کتاب، صفحه ی ۳۷.
۴. همان کتاب، صفحه ی ۵۰.

از او سئوال می کنند و هر دو بار او حالت تدافعی به خود می گیرد و آن ها را عصبانی می کند. با این حال می گوید :

«و تازه آن بابای فارس که می خواست بداند از کدام فرقه ام، در جست و جوی امنیتی بود. می خواست در وجود من همدندانی برای خودش در غربت یک لحظه ی سفر بجوید. اما این جوانک عرب اهل یک محل زیارتی بود؛ و به هرصورت رجحانی برای خودش قایل بود. عین فرانسوی ها در محیط زیارتی پاریس. و رفتارشان با خارجی ها. یا عین اهالی مشهد»[۱].

شاید رفتار عرب را بتوان با درنظرگرفتن ساکنان مکانِ مقدس توجیه کرد ولی توضیح آل احمد درمورد رفتار ایرانیان متقاعد کننده نیست. پرواضح است که قضاوت و فهم او بیش ترتحت تأثیر ملیت مردم بوده است.
زبان عربی مردم غیرعرب، زبان رایج مسلمانان است که در سراسر دنیای اسلام فهمیده می شود و ابزار قدرتمندی برای اتحاد اسلامی است. ولی زبان عربی مردم عرب برای آل احمد مسئله ای است. وقتی صحبت های سه پاکستانی را به عربی می شنود، در مورد یکی می گوید که سلیس و بلیغ عربی صحبت می کرد و در مورد دیگری می گوید :

«با ریخت هندی، و به عربی نسبتاً فصیح چیزی می گفت، ... . و با چه زبانی حماسی! ثنایای بالاییش پیش آمده بود و لب هاش به هم نمی آمد. اما از ایمان می گفت و از اسلام و از این که در اتحادش چه خطری برای عالم غرب هست»[۲].

کمی بعد در مورد غیرعرب دیگری می گوید : «یکی شان غیرعرب بود و به عربی کتابی وعظ می کرد که بدجوری یاد سعدی افتادم»[۳]. در این جا او عربی را کاملاً از عرب جدا می کند و آن را به شاعر فارسی و قهرمان فرهنگی ایران نسبت می دهد.
در پایان «خسی درمیقات» آل احمد از خود می پرسد چرا به این زیارت آمده است، و به برادرش فکرمی کند که، «آمده بود این جا تا در حوزه ی

۱. همان کتاب، همان صفحه.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۱۸.
۳. همان کتاب، صفحه ی ۵۵.

اقتدار وهّابیگری الباقی تشیع را زنده نگه دارد»[١]. و در عربستان فوت کرد. با دیدن مادر و فرزندی که از میان جماعت زائر به سوی کعبه در حرکت بودند، درمی یابد که :

«مگر ندیدی که صاحب این خانه آن زن بود؟ و راستی او به چه کار آمده بود؟ که چنین بی‌محابا، حضور زنانه ی خود را از میان صفوف بسته ی مردان به نماز نشسته، تا پای حجر می‌کشید؟ و دیدم که برآوردن تنها یک حاجت این زن ... می‌ارزد که کعبه قرن‌های قرن همچو دیوار ندبه‌ای تکیه گاه هر سرخسته‌ای باشد؛ برای این بشریت تنها مانده ی درمانده به فقر و ظلم و نابه‌سامانی»[٢].

به نظر منوچهر درّاج :

«آل احمد با انجام مراسم زیارت حس می‌کند دوباره متولد شده است. درمکه احساس آرامش و انسجام و پیوستگی با زندگی دارد ـ احساس نزدیکی به دوستی که هرگز پیش از این تجربه نکرده است»[٣].

همان‌طور که پیش‌تر نیز صحبت شد، آل احمد در انتخاب موضوع اعتقاد به اسلام، اعتقاد خودش را ارزیابی می‌کند. او به صورتی مبهم نتیجه‌گیری هم می‌کند. ولی با به تصویر کشیدن زن در کعبه و تأکید بر ارزش آن، ایمان خود را آشکار می‌کند.

درّاج نیز آل احمد را به عنوان «چهره ی نخست ارزش‌های اسلامی، موافق عرب و ضد غرب»[۴] معرفی می‌کند. البته دسته‌بندی آثار مورد بحث به عنوان آثار موافق عرب نیز مشکل است، زیرا آل احمد اسلام شیعه را به عنوان مذهبی ذاتاً ایرانی معرفی می‌کند و آن را در برابر عرب قرار می‌دهد. در آثار مورد بحث او عرب بیگانه را به عنوان ملتی بدوی، وحشی، زشت و جاهل به تصویر می‌کشد. شاید موضع او را بتوان این‌طور توصیف کرد: مصالحه ی مشکلی بین ملی‌گرایی فرهنگی ایرانی پارسی، در برابر عرب بیگانه، و اسلام در برابر غرب بیگانه.

١. همان کتاب، صفحه ی ١١۵.

٢. همان کتاب، همان صفحه.

3. Manochehr Dorraj, **From Zarathustra to Khomeini : Populism and Dissent in Iran** (Boulder Co : Lynne Rienner, 1990), p. III.

4. Ibid.

معلوم است که حفظ این موضع مستلزم غیرعربی کردن اسلام است. البته دیدگاه های آل احمد پس ازجنگ سال ۱۹۶۷ بسیارتغییر کرد. این تغییر در «سفر به ولایت عزراییل» (۱۳۶۳) مشهود است. او در این اثر به شرح سفری که در سال ۱۳۴۱ به اسراییل داشته، می پردازد و واکنش خود را نسبت به جنگ ۱۳۴۱ بیان می کند. در بخش اول کتاب به همدردی با یهودیان می پردازد و دست آوردهای آن ها را یعنی جذب مهاجران یهود در آموزش زبان هبرو و سیستم کیبوتص[1] تحسین می کند. او تصدیق می کند یکی از دلایل تحسین آن‌ها احساسات ضد عرب شان است:

«و این منی که **از این اعراب بی اصالت** چنین چوب ها خورده است اکنون از حضور اسراییل در شرق شاد است. از حضور اسراییل که می تواند لوله ی نفت شیوخ را ببرد و نطفه ی طلب حق و انصاف را در دل هر عرب بدوی بنشاند و سرخرها بسازد برای حکومت های بی قانون عهد دقیانوسی ایشان»[2 و 3].

فصل آخرکتاب با عنوان «آغازیک نفرت» در واکنش به جنگ سال ۱۹۶۷ نوشته شد و همان سال به عنوان مقاله ای مستقل نیز منتشر شد. در این فصل، آل احمد دیگر کشور اسراییل را مترقی، دموکراتیک و مستقل از شرق و غرب معرفی نمی کند، بل که آن را عامل امپریالیسم غرب می داند. او اشغال فلسطین توسط صهیونیست و فلاکت اسرای فلسطینی را محکوم می کند و بدین ترتیب به نقض دیدگاه های قبلی اش می پردازد:

«اگر وجدان روشنفکر اروپایی ناراحت است که چرا به آن یهودکشی ها رضایت داده، روشنفکر ایرانی چه می گوید که «استر» ملکه اش بود و

۱ . Kibbutz : کشتزار یا ماندگاه اشتراکی در اسراییل؛ داریوش آشوری، **فرهنگ علوم انسانی** (تهران : نشر مرکز، ۱۳۷۴). [مترجم].

۲ . آل احمد، **سفربه ولایت عزرائیل** (تهران: رواق، ۱۹۸۴)، صفحات ۶۲-۵۹؛ ترجمه نویسنده.

۳ . این همان امحاء عرب به دست اسراییل است، که پیش تر گفتم آرزوی آن در دل بخشی از روشن فکری ایران می جوشد و به این زبان غیرصریح اعلام می شود. اگر این ذهنیت به آل احمد نیز سرایت کرده، پس یهودیان در پراکندن تخم نفاق در جهان اسلام، با تلقین مفاخرات مضحک آریاباوری، کاملاً موفق عمل کرده اند. (ویراستار)

«مردخای» وزیر شاه هخامنشی‌اش! و دانیال نبی امام‌زاده‌اش؟ وجدان روشنفکر ایرانی باید از این ناراحت باشد که چرا نفت ایران در تانک و هواپیمایی می‌سوزد که برادران عرب و مسلمان‌اش را می‌کشند»[١].

در این جا او موضع قبلی‌اش را پشت سر می‌گذارد و عرب بیگانه را به دست فراموشی سپرده و امپریالیسم غرب را بیگانه قلمداد می‌کند و ملی‌گرایی فرهنگی ایران در این واکنش اسلامی در برابر غرب قرار می‌گیرد[٢]. آل احمد در آثارش برای حفظ اعتبارات فرهنگی ایران فاتحانه مبارزه می‌کند[٣] و این مبارزه هنگام مرگ‌اش به اندوهی برای میراث فرهنگی مورد تهدید کشورش بدل می‌شود[۴].
اگرچه دیدگاه‌های ضدعرب آل احمد را نمی‌توان نادیده گرفت، عکس العمل او نسبت به مسئله‌ی ایرانیگری، او را بیش‌تر به دیدگاه زنان مورد بحث نزدیک می‌کند. او همانند صفارزاده و دانشور، به اسلام شیعه به عنوان بخش اصلی ایرانیگری اعتقاد دارد. آل احمد در دفاع از انسانیت و فرهنگ ایرانی پارسی، اسلام را در برابر امپریالیسم و ماتریالیسم غرب قرار می‌دهد. او نه به مارکسیسم اعتقاد دارد نه به مدرنیزه کردن به شیوه‌ی غربی. شاید هیچ مفر دیگری غیر از اسلام برای آل احمد وجود نداشته است تا به ریشه‌های خود همان‌طور که بوده، بازگردد و بعد در مورد اصیل بودن آن ریشه‌ها تفحص کند.

١. همان کتاب، صفحات ٩٢-٩١.
٢. و همه‌ی این‌ها حکایتی است از نان خوردن روشن‌فکری ایران به نرخ روز و اندیشه‌های باری به هر جهت آن‌ها، که بنیان قابل بیانی ندارد. (ویراستار)
3. Hilmann, “Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature”, p. 73.
4. Roy Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran** (New York : Pantheon, 1985), p. 323.

فصل پنجم
خلاصه و نتیجه

آشکار شد که ایرانیگری از آغاز تم اصلی ادبیات معاصر فارسی بوده است. برخی نویسندگان ایرانی، برای یافتن مفهوم فردیت ایرانی و تعریف ایران به عنوان یک ملت وخودشان به عنوان ایرانیان، به تصویر بیگانه نمای عرب پناه می‌برند. عرب بیگانه را در برابر فردیت ایرانی قرار می‌دهند و برای برخی دیگر تفاوت‌های نژادی و زبانی مد نظر است و برخی دیگر علاوه بر آن، تفاوت مذهبی، تاریخی و فرهنگی را نیزمحاسبه می‌کنند. از سوی دیگر چون قادر به انتقاد مستقیم از قدرت‌ها نبوده‌اند از عرب بیگانه به عنوان استعاره‌ای برای اسلام و از غرب بیگانه به عنوان رژیم سلطنتی سود برده‌اند.

باید توجه داشت که یافتن مفهوم ایرانیگری درجنبه‌ی لغوی آن نمی‌گنجد و بخش اصلی خلق این هویت ملی «ایرانی» در قرن بیستم صورت گرفته است. در واقع، به گفته‌ی بندیکت اندرسون[1]، توسعه‌ی ملی گرایی ایرانی در قرن نوزده و بیست در مباحث ادبی و سیاسی، منجر به «خلق ایدئولوژیک ملت» شد. طبق نظر وی، نمی‌توان با معیارهای

1. Benedict Anderson.

بیرونی و انتزاعی و وقایع اجتماعی، مفهومی از ملت ساخت. در واقع ملت «یک جامعه ی سیاسی متصور» است[1]. بنابراین آثار ادبی واکنش و بخشی از گفتار ایدئولوژیک و بخشی از خلق ملی‌گرایی ایرانی و خلق ایران به عنوان ملتی مدرن است.

گفتار ملی‌گرایی ایرانی با هدف یافتن مفهوم ایران به عنوان ملت و ساختار بخشیدن به ملی‌گرایی ایرانی به کار رفته است. یکی از راه‌های یافتن مفهوم فردیت ایرانی، تعریف بیگانه ـ غرب، اسلام و عرب ـ از لحاظ زبان، نژاد، تاریخ، فرهنگ، مذهب یا ایدئولوژی است[2]. از این رو شاهرخ مسکوب فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار می‌دهد و اساس ایرانیگری را در زبان پارسی و تاریخ پیش از اسلام می‌داند، در حالی که منوچهر درّاج شیعه را هسته ی مرکزی ایرانیگری می‌داند و فردیت ایرانی را در برابر غرب بیگانه قرار می‌دهد. این دو دیدگاه حاصل دو مفهوم مختلف از ملی‌گرایی است[3].

لئون پولیاکف الگوی غربی ملی‌گرایی را بر اساس اساطیر همریشه می‌داند. در این الگو شواهد نژادپرستی بر اساس شواهد زبان‌شناسی به دست آید و در نتیجه بازگشت به دوران طلایی پیش از اسلام به عنوان راه‌حل برای دست‌یابی به خلوص نژادی، زبانی و فرهنگی پیشنهاد می‌شود. از این رو ملی‌گرایی غربی همراه با ایده‌های نژادپرستی مبنی بر برتری نژاد «آریایی» بر «سامی» توسعه پیدا کرد. موتیف اصلی نژاد پرستی «خلوص» است که ملی‌گرایی چند نژادی را در الگوی غربی محکوم می‌کند. ملی‌گرایی مسکوب بر اساس الگوی غربی است و این

1. Benedict Anderson, **Imagined communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism** (London : Verso, 1983); cited by Partha Chatterjee, **Nationalism Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse** (London : Zed, 1986), pp. 19, 21.

2. See M. R. GhanoonParvar, **In a Persian Mirror : Images of the west and Westerners in Iranian Fiction** (Austin : University of Texas Press, 1993).

۳. و نتیجه ی روشن آن، این که ما هنوز تعریف شاملی از بنیان «ملیت» خویش در هیچ مفهومی نداریم. بن‌بست کنونی در هویت‌شناسی ایرانی، نتیجه ی مستقیم دنباله‌روی روشن‌فکری ایران از تلقینات شرق‌شناسان و ایران‌شناسان عمدتاً یهود و حاصل نهایی پخته‌خواری آنان بوده، که مقوله‌ای کاملاً جدید است و بیش از یک قرن عمر ندارد. (ویراستار)

همان ملی‌گرایی ای است که رژیم پهلوی نیز مبلّغ آن بود.
ولی درّاج ایرانیگری را با توجه به آن ایدئولوژی اسلامی معنی می‌کند که در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در ایران شکل گرفت[1]. البته این دیدگاه بیش‌تر اسلامی است تا ملی‌گرا و درشرایط ایدئولوژیک به بیگانه‌انگاری می‌پردازد. این همان دیدگاهی است که جمهوری اسلامی نیز آن را منعکس کرده است.
این مفاهیم ایرانیگری، با توجه به فردیت ایرانی و عرب و غرب بیگانه و ساختارهای ملی‌گرایی ایرانی در گفتار بومی ایران ظاهر شد.
در «فارسی شکر است» محمدعلی جمال‌زاده، پارس و ایرانی یکی است و عرب (یا فرانسوی یا آذربایجانی) بیگانه. با این حال جمال‌زاده به اسلام به عنوان بخش اصلی هویت ملی ایرانی احترام می‌گذارد، عقب‌ماندگی اسلام را سرزنش و غرب را به عنوان بیگانه محکوم می‌کند. جمال‌زاده به عرب بیگانه، خرافات مذهبی و عقب‌ماندگی می‌پردازد. او فردیت ایرانی را با توجه به پارس و مسلمان بودن تعریف می‌کند. و علی‌رغم این‌که ملی‌گرایی او الگویی غربی دارد و بر اساس زبان و هویت مشترک است، از نژادپرستی غربی حمایت نمی‌کند.
صادق هدایت از عرب و اسلام به عنوان مذهبی بیگانه منزجر است. او در «طلب آمرزش» و «پروین دختر ساسان»، اعراب را مردمانی سیه چرده، کثیف، بیمار، زشت، جاهل، ظالم، بی‌شرم و دیو صفت معرفی می‌کند. او مسلمانان امروز ایرانی را فاسد و ریاکار می‌داند. از نظر او فقط ایرانیان ساسانی زیبا، شجاع، باهوش، فرهیخته و شریف هستند. هدایت ایران پیش از اسلام و زرتشتیگری را به عنوان دوران طلایی معرفی می‌کند. در دیدگاه او، هویت فرهنگی واقعی ایران با هند «آریایی» ارتباط دارد و این هویت توسط اعراب مسلمانِ مهاجم نابود شده است و اعراب فرهنگ به خون تشنه و ددمنش، مذهب خود را جایگزین تمدن برتر ایران کرده‌اند. هدایت اغلب به عنوان نویسنده‌ای

1. Manochehr Dorraj, **From Zarathustra to Khomeini : Populism and Dissent in Iran** (Boulder, Co : Lynne Rienner, 1990), p. III.

که درباره ی ارزش های انسانی مترقی می نویسد و به غنوان هواخواه نژادپرستی غربی ضد سامی، مورد تحسین قرار گرفته است.
دیدگاه صادق چوبک اندکی با دیدگاه هدایت فرق دارد. در «سنگ صبور» علت بی ریشگی و گم گشتگی ایرانی را در تاریخ جست وجو می کند: عرب مسلمان تمدن عظیم ایرانی را از بین می برد، بی آن که بتواند چیزی جای گزین آن کند. جداافتادگی ایرانیان از تاریخ و فرهنگ و هنر واقعی شان موجب شد به صورت اجتماعی و فردی رنج بکشند. شخصیت های پرورده ی چوبک اندیشه های نژادپرستانه و تا حدی تعصبات ضد عرب دارند. او عرب (و هند) بیگانه را مردمی ریاکار، زشت و بی رحم معرفی می کند و درعوض از فردیت ایرانی که مسموم به فریب کاری نژاد سامی، یعنی اسلام است، دفاع می کند. زیرا از نظر او رسومات شیعه تنها ابزاری برای ظلم وستم است. با این حال او از شوونیسم ایرانی حمایت نمی کند. زرتشتیگری و تاریخ پادشاهان ایرانی هم پاسخی به مسئله نیستند. او در نهایت اسلام و زرتشت را در یک کفه ی ترازو قرار می دهد و هر دو را رد می کند. او اسلام را به دو دلیل تکذیب می کند: یکی این که اسلام یک مذهب است ومذهب نمی تواند پاسخ گو باشد، و دیگر این که مذهبی عربی است. برای چوبک پاسخی وجود ندارد. در واقع زندگی در جهان بینی او بی معنی است. هرچند نومیدی اگزیستانسیالیستی و بیگانگی تاریخی وفرهنگی یک پرسش جهانی است ونومیدی اگزیستانسیالیستی بیش تر به فردیت مربوط می شود تا هویت، ولی چوبک همه ی این ها را در مقوله ی اگزیستانسیالیستی می گنجاند. آریاییسم را رد می کند، و به حمایت از ایده ی ضد نژاد سامی می پردازد.
مهدی اخوان ثالث، همچون هدایت، عرب مهاجم مسلمان را در نابودی هویت فرهنگی واقعی ایران مقصرمی داند و به انتظار بازگشت فرهنگ و عظمت زرتشتیگری پیش از اسلام است. او این راه چاره را در «آخر شاهنامه» ارائه داده است. در این شعر خدشه دار شدن فردیت پاک و زیبایی ایرانی به دست عرب بیگانه تصویر شده است. اخوان به شدت در برابر تأثیرات «سامی و عربی و اسلامی» موضع گیری می کند. او

نیز در ایده‌ی نژاد برتر آریایی نسبت به نژاد پست سامی با هدایت شریک است.

نادر نادرپور، عرب و اسلام را در برابر ارزش‌ها و فرهنگ واقعی ایرانی قرار می‌دهد و آن‌ها را محکوم می‌کند. او اعراب را مردمی سیه چرده، وحشی و غیر انسان و مرتبط با تصاویر خون و ماه معرفی می‌کند و در برابر آن فردیت ایرانی را قرار می‌دهد که خالق تمدن روشنگر ایران و مرتبط با آتش زردشت، خورشید و نوروز است.

نادرپور از آن رو اسلام را رد می‌کند که مذهبی عربی است و در نتیجه ستمگر و عقب‌مانده. در «این جا و آن جا» او به مقایسه‌ی تأسیس جمهوری اسلامی و فتح مسلمانان عرب می‌پردازد. به عقیده‌ی او تأسیس جمهوری اسلامی در واقع ادامه‌ی شکست فرهنگ ایران در برابر جهل عرب است. بنابراین، مسلمان مؤمن یا حامی جمهوری اسلامی ایران عرب و در نتیجه غیر ایرانی و البته از نظر او غیر انسان است.

در نهایت می‌توان چنین گفت که او نیز مثل هدایت، چوبک و اخوان، دیدگاه ضد عرب و اسلام دارد.

نویسندگان مرد، ملی‌گرایی ایرانی را در الگوی ملی‌گرایی غرب قرار می‌دهند. همگی بر وجود اساطیر همریشه و همگونی زبانی و در پی آن همگونی نژادی تأکید دارند. و همه به جز جمال‌زاده، که سید است، در برابر نژاد سامی موضع‌گیری کرده‌اند. آن‌ها فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار داده‌اند. برای آن‌ها عرب بیگانه حکم اسلام بیگانه را دارد. ولی آثار زنان دیدگاهی کاملاً متفاوت نسبت به ملی گرایی منعکس کرده است.

فروغ فرخ‌زاد در شعرهای‌اش به مسئله‌ی عرب و ایرانی نمی‌پردازد، زیرا این مسئله‌ی تاریخ و سیاست مردانه است و در نتیجه مورد توجه فرخ‌زاد به عنوان یک زن قرار نمی‌گیرد. او خلاف مردان، نیاز به اثبات هویت فرهنگی خود به قیمت بیگانه شماری دیگران ندارد. در شعرهای او به عرب یا ایرانی برنمی‌خوریم، بل فقط افراد حضور دارند. او نیز همچون هدایت، چوبک و نادرپور به اسلام اعتقادی ندارد و رسوم

اسلام را به خصوص در «عروسک کوکی» و «دل‌ام برای باغچه می‌سوزد» مورد انتقاد قرار می‌دهد. منتها خلاف هدایت و چوبک، او این رسوم را به عنوان رسوم خودی محکوم می‌کند نه رسوم بیگانه. در «دل‌ام برای باغچه می‌سوزد» اشتباهِ مادر مذهب است و اشتباه پدر، تاریخ، که هر دو به یک اندازه موردِ سرزنش قرار می‌گیرند. در کنار این‌ها تصاویر مثبتی از اسلام در آثار او دیده می‌شود. برای مثال در «کسی که مثل هیچ کس نیست». خلاف نویسندگان مورد بحث، در گفتار ملی‌گرا شرکت نمی‌کند، که شاید علت آن ریشه در تعصب ضد اسلامی او داشته باشد، نه ضد عرب.

طاهره‌ی صفارزاده مسلمانی باایمان است که اسلام درجهان بینی‌اش پدیده‌ای جهانی است، نه صرفاً عرب. رسالت او در نوشتن ابتدا به عنوان یک مسلمان است و در درجه‌ی بعد به عنوان یک ایرانی. ایرانیگری او به معنی جغرافیا، زبان، فرهنگ و تاریخ، زمینه‌ای را ایجاد کرده است که همه چیز به اسلام منتهی شود. درشعرهایی که درباره‌ی ایران سروده است، «خم پشتان»، «سفر عاشقانه»، شاخص‌های پارسی و ایرانی و غیرپارسی و اسلامی درکنار هم آمده‌اند. در تصاویر صفارزاده با عرب بیگانه روبه‌رو نمی‌شویم. عرب‌هایی که در شعر او ظاهر شده‌اند، مردمی ستم‌دیده‌اند و در «از معبر سکوت و شکنجه» و «دل تنگی» برادر خطاب شده‌اند. با این حال، نکته‌ی مهم در آثار صفارزاده به دیدگاه تاریخی او برمی‌گردد که اساساً از دیدگاه هدایت، چوبک، اخوان و نادرپور فاصله گرفته است. او در «سفر سلمان» اعراب را به عنوان منادیان حق و آزادی اسلام و ایرانیان را مردمی که به انتظارشان بوده‌اند، به تصویر کشیده است و در این میان از جنگ و خون‌ریزی و فتح ایران خبری نیست. صفارزاده سلمان را به عنوان الگو و نماد مسلمانان پارس معرفی می‌کند، همان طور که بلال الگوی آفریقایی‌ها و صحیب الگوی اروپاییان است. این‌ها اصحاب پیامبرند که ملیت آن‌ها تنها وقتی اهمیت پیدا می‌کند که شاخص جهانی بودن اسلام را پررنگ کند. او به تناقض میان عرب و ایرانی اعتقاد ندارد و در عوض

به تناقض ایدئولوژیک با امپریالیسم و ماتریالیسم غرب می‌پردازد. جهان‌بینی او الگویی اسلامی دارد و درآن ملی‌گرایی غربی و ایده‌های نژادپرستانه جایی ندارند.
از آن جا که سیمین دانشور در تعریف ایرانیگری متفاوت از بقیه عمل کرده، برخورد او با اعراب نیزمتفاوت است. دانشور ازوجود تفاوت‌های نژادی کشورش آگاه است و اتحاد این ملل را در اساطیر و مذهب مشترک آن‌ها می‌بیند. در جهان‌بینی او اساطیر ایرانی پیش از اسلام به اساطیر اسلامی می‌پیوندند و طی یک سنتز فرهنگی ایرانی متحد را به وجود می‌آورند. دانشور شاخص‌های عربی و اسلامی در فرهنگ ایرانی را ایرانی می‌داند. او در «سووشون» به زیبایی به همان تمی می‌پردازد که «فارسی شکر است» جمال‌زاده و «کیدالخائنین»اش را شکل داده است. برای دانشور، پارس، ترک و عرب ایرانی وجود دارد ولی عرب بیگانه نه. در «سووشون» عرب‌ها فقط عرب‌اند. موضع او نیز مثل آل‌احمد و صفارزاده در برابر امپریالیسم غربی است که نمود آن درایران رژیم پهلوی بود. دیدگاه دانشور ازملی‌گرایی و نژادپرستی مردان بسیار متفاوت است.
باید توجه کرد که خلاف جمال‌زاده، هدایت، چوبک، اخوان ثالث، نادرپور و آل‌احمد، زنان به ملی‌گرایی غربی و ایده‌های نژادپرستانه نمی‌پردازند. آن‌ها هرگز از واژه‌های «آریایی» و «سامی» استفاده نکرده‌اند و گوناگونی نژادی سرزمین خود را قبول دارند. درحالی‌که مردان، ایرانی بودن را با پارسی بودن برابر می‌دانند. ولی باید یادآور شویم که تعدادی نویسنده‌ی مرد نیز دراین دوره حضور داشته‌اند که گوناگونی نژادی را انکار نمی‌کردند، از جمله صمد بهرنگی، رضا براهنی و غلامحسین ساعدی. با این حال به نظر می‌آید ملی‌گرایی بیش‌تر مفهومی مردانه دارد که شاید علت آن تاریخ و سیاست مردانه‌ی ایران باشد. برای تأیید این مسئله می‌توان متذکرشد که ملی‌گرایی غربی، ساختاری پدرسالارانه دارد. هدایت اعراب را به خشونت جنسی متهم می‌کند و چوبک در آثارش به تصویر اختلاط نژادی می‌پردازد. آل‌احمد به جنسیت

اعراب و نبود زیبایی در زنان عرب توجه دارد و مردان عرب را به عنوان عرب (درحوزه‌ی ملیت) و زنان عرب را به عنوان زن (در حوزه‌ی جنسیت) می‌شناسد. تمامی این‌ها در راستای موتیف اصلی ملی‌گرایی غربی یعنی «خلوص» نژادی است که به خلوص جنسی تعبیر شده و خلوص جنسی نیز توسط مردان تحمیل می‌شود. در نتیجه «اختلاط نژادی» تعرضی به زن و مرد است.

حال به جایگاه جلال آل احمد می‌پردازیم که بین دیدگاه مردان و زنان مورد بحث قرار دارد، زیرا به یک اندازه مدافع ملی‌گرایی ایرانی و اسلام است. البته او از ساختار ملی‌گرایی غربی حرکت کرده و به سوی اسلام پیش رفته و موضع‌اش نسبت به عرب را تغییر داده است.

هدایت، اخوان ثالث و نادرپور برای تفهیم ایرانیگری بر اساس هویت فرهنگی «آریایی» پیش از اسلام تقلا می‌کنند و همراه چوبک به انتقاد اسلام و حضور عرب به عنوان «سامی» بیگانه می‌پردازند. حال آن‌که علی‌رغم رد اسلام توسط آل احمد در ابتدا، او شیعه را در کنار زبان و فرهنگ پارسی به عنوان شاخص اصلی ایرانیگری قرار می‌دهد. او همانند جمال‌زاده، شیعه را به عنوان جهان‌بینی اغلب ایرانیان می‌پذیرد. درحالی‌که خرافه و مشروعیت خشن را مورد سرزنش قرار می‌دهد و به اخلاقیات ارج می‌گذارد. آل احمد به پتانسیل اسلام به عنوان قدرت سیاسی و اجتماعی در ایران و در جهان، به خصوص کشورهای در حال توسعه آگاه است. او همچنین زبان‌عربی را به عنوان زبان مذهب و زبان رازگشا مورد احترام قرارمی‌دهد، به خصوص در «زیارت» و «خسی در میقات». علاوه بر این‌ها، عربی زبان مشترک مسلمانان و ابزاری قدرتمند برای اتحاد کشورهای اسلامی است.

آل احمد ایدئولوژی آریاییسم و دیدگاه تاریخی نشأت گرفته از آن را قبول ندارد. او به تحسین امپراتوری ساسانی به عنوان دوران طلایی تاریخ ایران نمی‌پردازد و اسلام را به عنوان مذهبی اساساً ایرانی و وابسته به یک ایرانی به نام سلمان فارسی می‌شناسد. او توسعه‌ی اولیه‌ی اسلام را مدیون سلمان می‌داند. حتی بین اسلام و مزدک و

مانی اشتراکاتی قائل است. به عقیده ی آل احمد، اسلام واقعی با رسیدن به ایران ظهور کرد[۱].
تمایل او به هرچیز ایرانی و انزجارش از هرآن چه عربی است، موجبی است که آل احمد به ایرانی کردن و غیرعربی کردن اسلام بپردازد[۲].
انزجار او از عرب به عنوان مردم بدوی، جاهل، حریص، فریب کار، وحشی، بدرفتار و کثیف در «الگمارک والمکوس» و «خسی در میقات» عیان شده است. حفظ موضع آل احمد تنها با مصالحه بین ملی گرایی فرهنگی ایرانی، در برابر عرب بیگانه، و اسلام در برابر امپریالیسم غرب امکان پذیر است که ناگزیر از غیرعربی کردن اسلام است.
دیدگاه های آل احمد در واکنش به جنگ سال ۱۹۶۷ عوض شدند. با این که او پیشرفت اسراییل را تحسین کرده بود، پس از جنگ در «اقتربت السّاعه» اسراییل را به عنوان عامل امپریالیسم غرب معرّفی و اشغال فلسطین توسط صهیونیسم را محکوم می کند. بدین ترتیب دیدگاه های ضد عرب قبلی اش را نقض می کند. عرب از قالب بیگانه بیرون می آید و او ازفردیت اسلامی بزرگ تری در برابر امپریالیسم غرب دفاع می کند.
دیدگاه آل احمد درمسئله ی ملی گرایی ایران به دیدگاه صفارزاده نزدیک است. آل احمد شیعه را به عنوان هسته ی ایرانیگری می شناسد و برای دفاع از فرهنگ و انسانیت ایرانی، اسلام را در برابر امپریالیسم و ماتریالیسم غرب قرار می دهد.
گفتارملی گرایی سیاسی وادبی ایرانی، به منظور تعریف ایران به عنوان یک ملت و ساختار بخشیدن به ملی گرایی ایرانی به کار می رود. ولی مسئله ی دیگر، پذیرش ملی گرایی غربی است.

«ملی گرایی به دنبال نمایش عدم صحت ادعای استعمار مبنی بر ناتوانی

۱. با گشوده شدن مباحث جدیدی در موضوع «بنیان تاریخ ایران» اصولاً پذیرش واقعیت و شخصیت تاریخی، یک گروه از اسامی بی نشان، چون سلمان و مزدک و مانی و زردشت و ابومسلم و ... بسیار دشوار شده است.

۲. چنین اطوارهای مسخره و نژادپرستانه ای، گاه تا آن جا می رود، که این ظن را می انگیزد که مبادا شخص پیامبر اسلام هم ایرانی و فارس زبان بوده و نسخه ی اولیه ی قرآن به فارسی نازل شده است!!! (ویراستار)

مردم عقب مانده‌ی فرهنگی در اداره کردن خود در شرایط دنیای امروز آمده است. ملی گرایی برتری فرضی مردم تحت استعمار را تکذیب می کند و ادعا می کند که ملت عقب مانده می‌تواند با کسب مجدد هویت فرهنگی خود «امروز»ی شود. بنابراین گفتاری را به وجود می‌آورد که با سیطره‌ی سیاسی استعمار در چالش است. ملی گرایی وظایف روشنفکرانه ی «مدرنیت» را که بستر استعمار است، قبول می کند»[1].

تناقض بنیادین موجود درملی‌گرایی ایرانی، واکنش به امپریالیسم غرب با استفاده از ایده های غربی برای تعریف ایرانیگری است.

یکی از راه‌حل ها برای حل این تناقض درتفکرملی‌گران، بیگانه انگاری است. برای برخی از این ملی‌گرایان، بیگانه در عرب و اسلام تجلی می یابد. در پی پذیرش هویت غربی، به عنوان دوستان ملت «آریایی»، مدرنیزه کردن و واردات فرهنگ غرب موجه بود. از آن‌جا که غرب، بیگانه تلقی نشده بود، چنین جریانی دربرابر ایرانیگری قرار نگرفت و حتی دربرخی جنبه ها به عنوان فرهنگ خودی تلقی شد. اثبات اساطیر از ریشه ی مشترک ایرانی، شاخصه های نژادی («آریایی») و زبان هند و اروپایی ادامه ی پذیرش هویت غربی بود. و در واقع اساطیر دوران طلایی پیش از اسلام به ایران اجازه داد تا در الگوی ملی‌گرایی غربی قرار گیرد. بدون این‌که به تحمیل وفاداری به آن زبان و فرهنگ مورد اشاره به اقشار مختلف جامعه توجه شود.

در نتیجه ی «تلاش سنجیده‌ی شریعتی و همفکران‌اش برای سیاسی کردن اسلام و ارائه ی ایدئولوژی‌اسلامی برای‌مقابله با برتری ایدئولوژی دین زده‌ی غربی در زندگی سیاسی»[2] در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، ایدئولوژی اسلامی ظاهر شد. ایدئولوژی اسلامی به جای تلاش برای حل تناقض موجود در گفتار ملی‌گرایی غربی، کل آن را رد کرد. البته باید در نظر داشت که کل این ایدئولوژی اساساً ایرانی بود.

«انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ دعوتی به تغییر نبود، بل همان طور که

1. Partha Chatterjee, **Nationalism Thought and the Colonial World**, p. 30.
2. Dorraj, **From Zarathustra to Khomeini**, p. III.

ارندت[1] و بنجامین[2] گفته اند، دعوتی به بازسازی بود ـ توقفی در گام های پرسرعت به سوی ترقی و احیای سمبول های فرهنگی سنتی.
انقلاب، سمبول ها و رهبران اش ازمیان اقشار جامعه ی ایران ظاهر شدند. آن ها درسنن سیاسی مقدس و هنجارهای مجازفرهنگی تعریف می شدند. علما نماینده ی بخشی از هویت ایرانی غیر غربی بودند ـ آن چه «اصالت ایرانی» خوانده می شود، ازسال۱۷۲۲شیعه، یعنی هسته ی هویت فرهنگی اکثریت مردم بوده است».[3]

خرده ای که به ملی گرایی ایرانی دوران مشروطه (همچون بسیاری کشورهای دیگر) وارد است، واکنش به امپریالیسم غرب با استفاده از ایده های غربی، یعنی زبان، فرهنگ و ریشه ی مشترک برای تعریف ایرانیگری است. اهمیت انقلاب اسلامی ایران درتلاش اش برای تکذیب برتری سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و ایدئولوژیک غرب است و تأسیس چنین حکومتی بی شک تکذیب دیدگاه های هدایت، چوبک، اخوان و نادرپور و پاسخی به مسئله ی اسلام و ایرانیگری است.
پولیاکف می گوید: «در واقع تئوری آریایی متعلق به سنن ضد روحانیت و ضد تاریک اندیشی است»[4]، همان طور که ایده های ملی گرایی و نژاد پرستی علمی به منظورجایگزینی با تئولوژی مسیحیت رشد پیدا کرد.

«تمایل سلسله ی حاکم در ادعای برتری و تمایز نژادی، همیشه با اسطوره ی آدم به عنوان پدر جهانی در تقابل بوده است ـ اسطوره‌ای که طبق نظر مدافعان خاخامی، می‌خواست برابری را به انسان‌ها بیاموزد. سنن یهودی ـ مسیحی هر دو ضد نژادپرستی و ضد ملی گرایی بودند و ساختار و مرزهای اجتماعی قرون وسطی با سلسله مراتب همتراز و فئودال اش برای به حقیقت پیوستن این ایده، به کلیسا کمک شایانی کرد. اگر مردم در پیشگاه خداوند برابرند، تمایزات جغرافیایی و طبقاتی نباید در ارزش انسان تغییری ایجاد کند».[5]

1. Arendt.
2. Benjamin.
3. Dorraj, **From Zarathustra to Khomeini**, p. III.
4. Leon Poliakov, **The Aryan Myth : A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe**, transtalted by Edmund Howard (New York : Meridian, 1977), p. 328.
5. Ibid., p. 326.

بنابراین تجربه ی ایرانی به موازات تجربه ی اروپایی قرارگرفت، همان طور که کلیسا (در تئوری) در برابر ملی گرایی و نژادپرستی ایستاد، الگوی سیاسی اسلام و خلیفه گری اسلامی نیز (در تئوری) در برابر ملی گرایی و نژادپرستی موضع گیری کرد. این الگوی سیاسی اسلامی و خلیفه گری اسلامی با الگوی غربی ملی گرایی سیاسی همگون نبود. الگوی خلیفه گری وفادار به امت مسلمان و پذیرای گوناگونی نژادی و ملی گرایی فرهنگی بود. از این رو، با توجه به شاخص چند نژادی ایران، اسلام به ترین راه برای حفظ اتحاد ملی بود.

آل احمد در پایان «غرب زدگی» قلم اش را با آیه ای از قرآن تطهیر می کند. اجازه دهید من هم این کتاب را به همین شیوه به پایان برسانم:

«ای مردم، ما همه ی شما را نخست ازمرد و زنی آفریدیم و آن گاه شعبه های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسبت یکدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه ی افتخار نیست بل که) بزرگوارترین شما نزد خدا با تقوی ترین مردمند و خدا (بر نیک و بد مردم) کاملاً آگاه است».[1]

۱. قرآن مجید، سوره ی ۴۹، آیه ی ۱۳، ترجمه ی الهی قمشه ای، چاپ پنجم (تهران، گلبرگ، ۱۳۷۱)، صفحه ی ۶۴۰.

اعلام اشخاص

فهرست مکان

فهرست کتاب

تعریف مسکوب از ملت فراموش می کند که ایران سرزمینی چند نژادی است و از لحاظ جمعیت شناسی دو شاخص و حوزه‌ی متمرکز دارد. حوزه‌ی کوچک‌تر، که در مرکز کشور قرار دارد، فارسی زبان‌اند؛ و در حوزه‌ی بزرگ‌تر که اطراف حوزه‌ی کوچک را پوشانده، اقوام مختلفی با زبان‌های دیگر زندگی می کنند. این حوزه‌ی بزرگ‌تر درقسمت شمال شرقی به دسته‌های کوچک‌تری نیز تقسیم می‌شود. «این اقوام از لحاظ فرهنگی یعنی زبان، مذهب، سنن، و نظام ارزش‌ها از یکدیگر متمایزند». بدین ترتیب برای رد دیدگاه مسکوب کافی است توجه کنیم که کم‌تر از نیمی از جمعیت ایران با زبان فارسی به عنوان زبان مادری تکلم می کنند و دیگر اقوام مختلف ایرانی از جمله ترک‌های آذربایجان، ترکمن‌ها، ترک‌های قشقایی، و دیگرترک زبانان کوچنده، کردها، لرها، بلوچ‌ها، عرب‌ها، ارمنی‌ها و آشوری‌ها، نیم بیش‌تر جمعیت ایران را تشکیل می دهند.

هر یک از این گروه‌های بزرگ نژادی: ترک‌های آذربایجان، ترکمن‌ها، بلوچ‌ها، کردها، لرها، و عرب‌ها، با زبان‌ها و فرهنگ خاص خود از دیگران متمایز می شوند. حتی جغرافیای سکونت برخی از این اقوام، انحصاری است. این اقوام از تفاوت نژادی خود با دیگران آگاه‌اند. سطح این آگاهی بسیاروسیع است. مثلاً ارمنی‌ها و آشوری‌ها، که با جغرافیای متمرکز جداگانه، در برابر فشارهای تحلیل برنده مقاومت کرده اند، پیوندهای قومی مستحکمی با تیره‌های خود، حتی در کشورهای همسایه دارند و در ترکیه، عراق، ترکمنستان و آذربایجان شوروی، وزنه‌ی سیاسی محسوب می‌شوند.

شابک: ۷-٦٤-٦٧٣٠-٩٦٤

